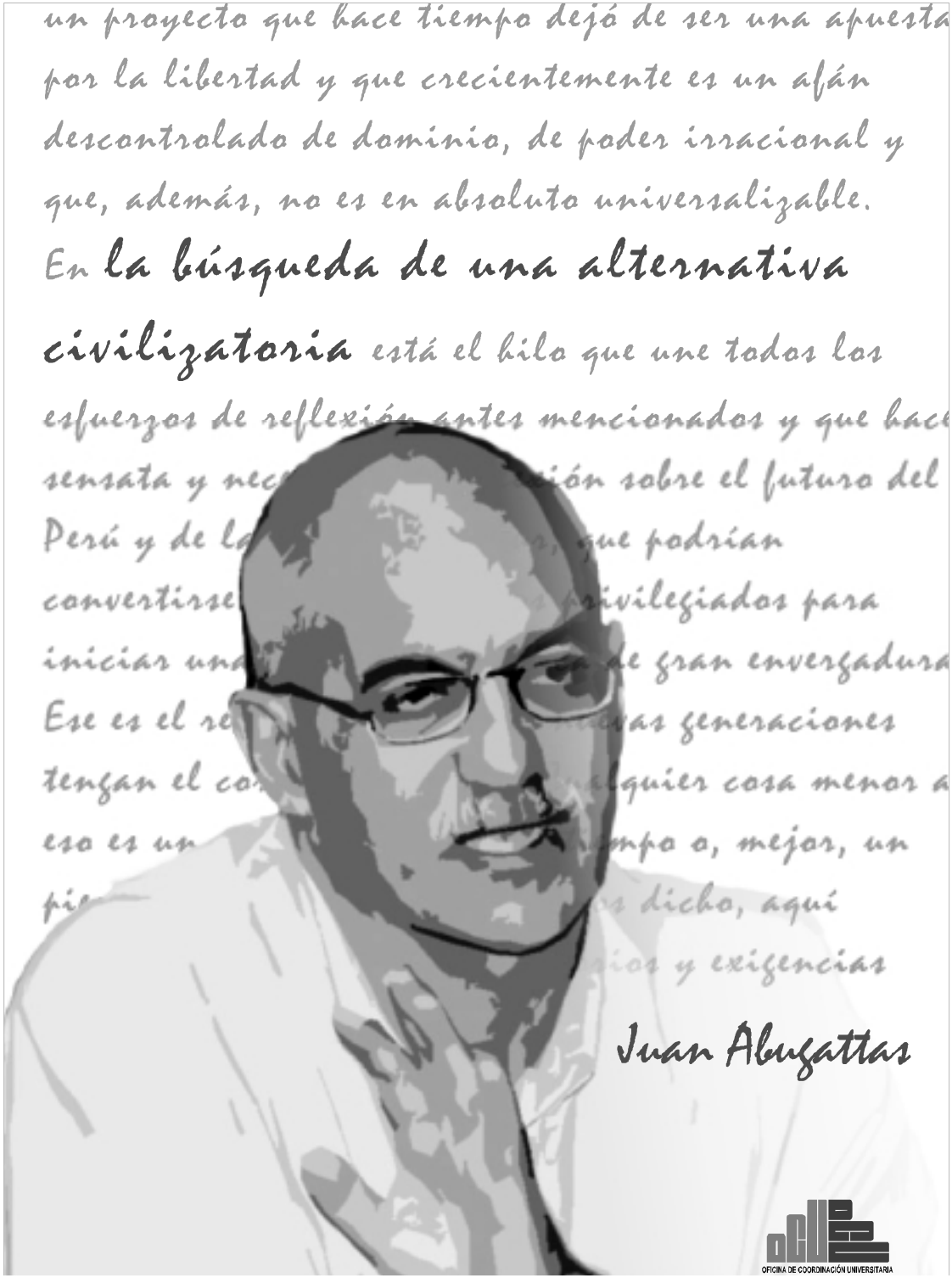
un proyecto que hace tiempo dejó de ser una apuesta por la libertad y que crecientemente es un afán descontrolado de dominio, de poder irracional y que, además, no es en absoluto universalizable.

En **la búsqueda de una alternativa civilizatoria** está el hilo que une todos los esfuerzos de reflexión antes mencionados y que hace sensata y nec ión sobre el futuro del Perú y de la que podrían convertirse privilegiados para iniciar una de gran envergadura. Ese es el re as generaciones tengan el co alquier cosa menor a eso es un mpo o, mejor, un pie dicho, aquí ios y exigencias

Juan Abugattas



OFICINA DE COORDINACIÓN UNIVERSITARIA

Juan Abugattas

La búsqueda de una alternativa civilizatoria

Serie: Cuadernos de reflexión y debate, VI
Oficina de Coordinación Universitaria - Ministerio de Educación

Ministerio de Educación

Ministro:

Javier Sota Nadal

Viceministro de Gestión Pedagógica:

Idel Vexler Talledo

Viceministro de Gestión Institucional:

Helenn Chávez Depaz

Jefe de la Oficina de Coordinación Universitaria:

Zenón Depaz Toledo

Abugattás, Juan. *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Serie: Cuadernos de Reflexión y Debate, VI.

Publicado en Diciembre del 2005 por la Oficina de Coordinación Universitaria, Ministerio de Educación.
Van de Velde 160, San Borja, Lima, Perú.
Web: http://www.universidad.edu.pe
Edición y Diseño: Omar Altamirano León
Corrección: Fiorella Rodrich Kovach

© Herederos de Juan Abugattas
© Ministerio de Educación
Impreso en el Perú

Hecho el depósito legal

Contenido

Prólogo

Introducción

Parte I

Las fuerzas del presente y las posibles formas del futuro: Indagaciones filosóficas

La naturaleza de la tecnología

1. La naturaleza de la ciencia moderna.....23

2. Los efectos de la tecnología.....28

3. Tecnología y Tercer Mundo.....36

La artificialización del medio y la cuestión ecológica

1. Las cuestiones básicas.....39

2. Algunos asuntos epistemológicos.....43

3. El reto de la artificialización no destructiva.....46

Las formas del futuro

1. Las dificultades.....50

2. Las tendencias y las probabilidades.....56

3. Configuración de un nuevo orden mundial.....66

¿En qué puede afirmarse un nuevo humanismo?

1. Humanismo y antihumanismo.....73

2. ¿Cómo construir una alternativa deseable al proyecto moderno?.....75

3. Algunos rasgos del nuevo humanismo.....79

4. Un sentido cósmico posible para la existencia humana.....84

La tensión entre lo particular y el imperativo de universalidad.....87

¿Qué podemos esperar?

1. ¿Cómo leer el futuro?.....94

2. ¿Qué podemos saber del futuro?.....95

Pensar la humanidad como un todo..... 102

1. Modernidad y nacionalidad.....103

2. Ciencia y progreso.....105

3. El sueño del desarrollo.....107

4. Nueva jerarquía de países.....108

5. Globalización de los privilegios.....110

Fundamentos para un orden moral sustentable

1. El sueño moderno y sus bases éticas.....113

2. Los retos del presente y la viabilidad moral del sueño moderno.....121

Parte II

Reflexionar sobre el Perú: retos y posibilidades de la acción colectiva

Más allá de las ilusiones: El Perú al desnudo..... 131

El Perú visto más allá de su coyuntura..... 137

1. La lógica de la organización..... 138

2. La lógica de los constructores..... 149

3. Los retos del entorno..... 154

Francisco García Calderón: Rasgos de su americanismo conservador..... 160

Parte III

El sentido de la educación superior en el Perú

Elementos para un debate sobre la universidad..... 171

Discurso de Orden en la Inauguración del Año Académico 2004 de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos..... 186

Prólogo

Es para nosotros un honor publicar este texto de Juan Abugattás, entrañable maestro y amigo, texto con el que buscamos contribuir a la tarea de acopiar sus escritos y ponerlos al alcance de los peruanos, cuyo destino fue el eje de su pensamiento y acción.

Hombre cabal, Juan vivió con intensidad el Perú, atento siempre, con una inusual lucidez, a nuestro destino como colectividad en el panorama universal. Con una brillante carrera académica, sustentada en su excepcional nivel intelectual, bien podría haber buscado otros rumbos, distantes de un país en permanente crisis, un país que algunos, desmoralizados por las circunstancias adversas, juzgan poco propicio para la vocación intelectual. De él aprendimos el valor del compromiso intelectual y moral con la condición humana, con el destino de nuestra gente, sin el cual el ejercicio del pensamiento deviene formal, privado de sustancia vital, presa de la frivolidad, cuando no cínico e instrumental a los poderes de turno.

Nuestro hondo aprecio por su contribución académica se sustenta en la profundidad intelectual y moral de su pensamiento que, no obstante, tuvo siempre la rara virtud de trasmitir con sencillez, claridad y belleza.

Este texto contiene un conjunto de ensayos recopilados temáticamente y siguiendo un orden cronológico, para posibilitar el seguimiento de la evolución de su pensamiento. Un primer grupo de ensayos, atiende a la encrucijada histórica en que se halla la humanidad como resultado de la hegemonía global del proyecto civilizatorio de la modernidad, que ha conducido a un orden intrínsecamente excluyente y adverso a la expansión de la vida. En ellos podemos apreciar el permanente alcance universal de su reflexión, atenta a las corrientes epocales de mayor envergadura y, en permanente y tenso ejercicio de prospectiva respecto a las posibilidades de preservar los valores centrales del humanismo, puestos en cuestión por aquel orden que corre parejas con la artificialización que la tecnociencia –elemento central en el proyecto moderno- genera.

Un segundo grupo de ensayos da cuenta de los motivos centrales de su reflexión sobre el Perú y su destino. Efectuando un balance de los proyectos que le dieron origen, atiende a los retos y posibilidades de una acción colectiva tendiente a construir hoy, en esta parte del mundo, una comunidad inclusiva y viable, en un nuevo horizonte civilizatorio que deberá aspirar a ser universalizable.

En la parte final consignamos, asimismo, algunas reflexiones suyas sobre la universidad en el Perú, tema que le fuera particularmente entrañable y respecto al cual, en su condición de Viceministro de Gestión Pedagógica, en el Ministerio de Educación, promovió un ambicioso proyecto de reforma universitaria, cuyos términos marcan hoy el debate nacional al respecto.

Cabe notar que los textos que integran esta recopilación, con excepción de aquellos relativos a la universidad, fueron provistos por el propio autor y recientemente publicados por el Fondo Editorial de la UNMSM, bajo el título «Indagaciones filosóficas sobre el futuro», ante las dificultades de orden procedimental para llevar a cabo el proyecto inicial de coedición con el Ministerio de Educación. No obstante su convalecencia, Juan alcanzó, en un gesto amable a bosquejar la introducción que reproducimos.

Subyace a todos estos textos la convicción de que la humanidad se halla en una encrucijada sin parangón en la historia previa, en virtud al alcance de su acción, potenciada a niveles inimaginables por la tecnociencia emergida con la modernidad. Por ello, su diagnóstico de las posibilidades que contiene el proyecto moderno de vida presta particular atención al papel de la ciencia y la tecnología en la configuración de este orden civilizatorio, poniendo de relieve los presupuestos ontológicos, gnoseológicos, antropológicos y valorativos en que se sostiene, en una perspectiva que ensaya una epistemología crítica, distante del discurso de los manuales beatos de epistemología que suponen una ciencia pura, axiológica, ética y políticamente neutral.

Nuestro filósofo hace notar que la invención de la ciencia moderna correspondió a la invención del individuo, tipo humano característicamente moderno, que se concibe a sí mismo emancipado de la naturaleza o, más bien, ajeno a ella, y que, en esa medida, aquella forma de saber conlleva un proyecto de poder bajo la forma de dominio sobre la naturaleza. Sujeto de necesidades y pasiones – móvil básico de su conducta – para las que no reconoce límites, el individuo moderno construye un mundo sustentado

en una racionalidad tendiente a satisfacerlas. En ese horizonte axiológico, la ciencia constituye la razón al servicio de las pasiones. Para mejor satisfacerlas, toma distancia del mundo sensible, inmediato y complejo, buscando su simplificación, abstrayendo algunos componentes suyos, separándolos para recombinarlos según sus propios propósitos. En tal sentido, la ciencia conduce intrínsecamente a la alteración y recomposición de la naturaleza, por tanto, la tecnología es realización suya, conduciendo a una artificialización del entorno y, en definitiva, del propio individuo.

La tecnociencia sirve así a la liberación de las pasiones, presididas por el afán de dominio, de control, eficiencia y rendimiento, referentes axiológicos que conducen a la cibernética, cuyo imperio, paradójicamente, pone en cuestión los ideales modernos de autonomía y libertad humanas, en tanto termina unciendo al individuo a la lógica de la eficiencia, como criterio funcional que define su grado de realidad, sustrayéndolo a consideraciones de orden moral.

No obstante, a juicio de nuestro pensador, tal artificialización habría alcanzado un punto de no retorno que define el horizonte de nuestras opciones, tanto por las expectativas de vida de la gente, imposibles de satisfacer sin soporte tecnológico, como por su número sin precedentes. Antes de culminar el siglo pasado superamos la barrera de los seis mil millones de seres humanos... Pero, al mismo tiempo que advierte de los peligros que ello entraña, sostiene que éstos derivan de que aquella artificialización se halla presidida por una concepción del hombre, de los fines de su existencia y del bienestar, enteramente discutibles, que, por tanto, propone revisar radicalmente, apostando a una transformación cualitativa de la ciencia, la tecnología y los términos de su mediación en la relación entre el hombre y la naturaleza; a una artificialización no destructiva, que atienda a la expansión de la vida, sentando las bases de una nueva civilización, sustentada en una moral universal, inclusiva.

Percibiendo este momento como umbral de un periodo de cambios sin precedentes, que configurarán un futuro con poca semejanza con lo que hubo o lo que hay, nos convoca a una toma de posición, señalando que las formas que tome ese futuro dependerán de las opciones del presente. Los grupos privilegiados, pugnan por mantener el orden de las cosas en una lógica crecientemente excluyente y depredadora, pero precisamente las condiciones que sostienen sus privilegios –nos dice- precipitan las tendencias al cambio radical, cuya materialización dependerá de una firme opción por la vida y la defensa de la dignidad humana, posibilidad que supone tomar el partido de los marginados, de quienes preservan con su propia existencia, enfrentada a las más duras condiciones, la convicción humanista de que la más miserable de las vidas humanas tiene valor.

Ahora bien, la preservación de la vida humana con respeto de su dignidad, en un mundo artificial, extremamente vulnerable como el que ya se configura ante nuestra vista, exige pensar un orden global en que la libertad y la autonomía no podrán corresponder a los del individuo egoísta y agresivo moderno, ellas no podrán ser irrestrictas; lo cual significa que habrán premisas de la vida colectiva no sujetas a debate. De allí la convicción de nuestro filósofo respecto a la necesidad de una autoridad mundial que asegure la convivencia en un mundo sin exclusiones. Probablemente este aspecto resulte particularmente controversial, pero es preciso hacer notar que igual convicción subyace a la reflexión más honda producida por la tradición humanista moderna, conciente de los alcances del desarrollo tecnocientífico, como ocurre, por ejemplo, con el proyecto kantiano de paz perpetua. En todo caso, aquella previsión llama la atención sobre la extrema precarización de las condiciones que sostienen la vida en un contexto en que los intereses corporativos se imponen sin restricciones de orden político.

La historia es por primera vez universal, pero en condiciones en que la mayoría de seres humanos se halla excluida de la decisión sobre las condiciones que definen su destino; en que una minoría puede decidir su aniquilación, sin mayores posibilidades de defensa por parte de aquellos. Mientras los referentes de la pasión eran indivíduos, los ímpetus egoístas podían ser controlados. Pero su desborde se produce precisamente cuando corresponden a poderosas corporaciones que se tornan fines en sí mismas, proyectando peligros como el de la depredación de la biosfera, la instrumentalización de la genética o, en un escenario plausible, el vaciado del planeta, excluyendo de él a los que ellas consideren sobrantes. Por cierto, ese es un elemento que arroja dudas sobre cuán democrático será el futuro y pone en frente nuestro la necesidad de fundar un nuevo orden, basado en motivaciones para la acción distintas; un orden que permita superar la inseguridad que actúa como elemento directriz y de perpetuación del orden actual.

En ese escenario sitúa nuestro pensador su reflexión sobre el Perú y su destino. Haciendo notar que el nuestro ha sido uno de los mayores espacios de

experimentación de proyectos de vida colectiva, particularmente en el horizonte utópico de la modernidad, nos invita a sacar ventaja de ello persistiendo en el proyecto inconcluso de invención de un orden universalizable, proyecto que la minoría favorecida por el orden actual ha desechado.

Hallándonos entre los marginados de la tierra, nos corresponde revisar radicalmente los fundamentos sobre los que se impuso entre nosotros un orden social enclenque y anómico, que reproduce el temor y la desconfianza, graficados en la patética presencia de lo que Abugattás llama la cultura del vivo, del «pendejo», cuya hegemonía torna la nuestra una sociedad inviable.

Aquella desconfianza, cristalizada como forma de vida, da cuenta de la perpetuación en la República de la lógica colonial, que establece un orden excéntrico, basado en la defensa de los privilegios de una minoría que, sintiéndose visceralmente ajena a las mayorías portadoras de horizontes culturales distintos al occidental, comprometió su destino a la condición de intermediaria del dominio de las potencias modernas a las que siempre se consideró culturalmente afín, facilitando su presencia depredadora en nuestro espacio.

Por ello es que en sentido estricto no se hallan, a juicio de nuestro autor, elementos relevantes que den cuenta de la presencia en nuestra vida colectiva de un «pacto social» en la lógica de la modernidad que supone individuos moral y jurídicamente iguales. La cohesión social en nuestro medio obedecería más bien a la lógica premoderna de la solidaridad corporativa entre los adherentes a grupos excluyentes entre sí, constituidos en torno a intereses particulares, lógica de vida funcional a la cultura de la viveza, del desconocimiento de las normas colectivas, del desprecio y aprovechamiento del otro. Por ello afirma que, en sentido estricto, no hay sociedad civil en el Perú.

Desde esa perspectiva, resulta de sumo interés la valoración que establece del fenómeno de desborde del Estado, que caracteriza a las últimas décadas en nuestro país, pues lo define como un proceso ambiguo; de liberación de energías, por una parte; pero también de glorificación de la informalidad y la viveza corrosiva que da cauce a una energía ciega, sin metas concientemente compartidas. Haciéndonos notar que ninguna sociedad moderna se ha construido de manera espontánea; nos alerta que el desborde ciego, inercial de las energías conduce a seguir la corriente global, predominante, aquella que nos condena a la marginalidad.

Por eso la importancia de comprender el mundo y sus corrientes capitales. Para definir nuestro rumbo; para resistir la inercia articulando una gran voluntad política que nos permita hacer historia en grande. No nos faltan recursos para ello, nos dice nuestro filósofo; nuestro problema es la ceguera colectiva, nuestra actual manera de ser, la incapacidad y corrupción de nuestras elites, su espíritu de gamonalismo, excluyente e insolidario con sus compatriotas.

Hace falta encauzar la inmensa energía social de ese magma que es hoy el Perú, para fundar en este territorio una sociedad inclusiva y viable. Se precisa para ello lograr el compromiso de una población desencantada y ello sólo puede ser posible fijando un horizonte –un mito, como diría Mariátegui- ambicioso, que proponga una aventura histórica de gran envergadura, que no puede ser sino la fundación de una civilización alternativa al proyecto occidental que hace tiempo dejó de ser una apuesta por la libertad y enrumbó por un modelo de vida excluyente, no universalizable. ¿Cómo asumir sus patrones de consumo sin acelerar la catástrofe ecológica? Es posible, nos dice un orden alternativo. Otro mundo es posible. Aquella convicción se multiplica en la pluralidad de movimientos sociales que propugnan otra globalización. Nos queda la certeza de que Juan nos anima y nos acompaña en ese propósito, para, como él lo hiciera, remontar la adversidad; apostando, como él, por la vida, empresa que sólo puede llevarse a cabo plenamente con sentido de colectividad, aquel que él cultivó con integridad, con una belleza que siempre irá asociada a su memoria.

Zenón Depaz Toledo

Introducción

Lo que a continuación se somete a tu consideración, estimado lector, es una colección heterogénea de ensayos recopilados por generosa iniciativa de mis colegas y amigos del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de San Marcos. Carlos Mora, Miguel Ángel Polo, Javier Aldama y Zenón Depaz han confabulado, en conspiración amable, para ayudarme a juntar escritos que estaban desperdigados por diversas publicaciones, no siempre de fácil acceso.

En verdad, ese ha sido un primer criterio de selección. No hay en esta antología escritos publicados en medios de mayor accesibilidad o aquellos que hayan aparecido en publicaciones de San Marcos.

El otro criterio tiene que ver con el contenido de los ensayos. Hay ensayos sobre las formas posibles del futuro en cuanto que éste pueda ser determinado por la tecnología, pero también en función de las transformaciones morales que el tránsito de un orden histórico de destinos individualizados, como el actual, a otro de destino colectivo podría demandar. Un segundo grupo de ensayos está referido al Perú, que a lo largo de toda mi vida profesional, quizá por motivaciones más irracionales que de otra índole, he mantenido como frecuente objeto de preocupación, angustia y especulación.

Los ensayos no conforman un cuerpo estrictamente coherente de propuestas. Por el contrario, si algo permiten apreciar, más allá de que pueda ser objeto de interés, es la evolución de algunas de las tesis y formas de pensar que estoy hoy dispuesto a sostener. En ese sentido, resulta importante tener en cuenta las fechas de publicación de cada uno de los artículos. Hay temas en los que se apreciará una modificación sustantiva de los puntos de vista. Por ejemplo, en relación a la función de la tecnología en la posible construcción de un medio artificial capaz de sostener la vida humana.

Cuando empecé a interesarme en este tema, me impresionó, como a muchos, la toma de conciencia de la vinculación entre el proyecto de dominio de la naturaleza en la modernidad y las formas específicas que han adoptado la ciencia y la técnica en los últimos siglos. En alguna medida, compartía la visión crítica entonces tan de moda. Pero luego, sin perder de vista ese hecho central por sus enormes implicancias prácticas y epistemológicas, me fui orientando hacia la convicción de que lo que se requiere es apostar a una transformación cualitativa de la ciencia y de la tecnología, pero no con miras a la restitución de una relación con la naturaleza no mediada por ellas, sino, por el contrario, a potenciar esa función mediadora.

En otras palabras, el tema del dominio sobre la naturaleza debe ser cuidadosamente revisado. Lo que es limitante y destructivo, y hoy hay disponibles más que suficientes evidencias en ese sentido para todo aquel que sea capaz de leerlas inteligentemente y de buena fe, es la estrategia unilateral de contaminación, expoliación y explotación desarrollada por el proyecto moderno en base a concepciones bastante primitivas sobre la naturaleza humana, sobre las motivaciones y expectativas básicas de la acción y la verdadera fuente de la felicidad. Pero, precisamente por el punto histórico en que nos hallamos, en gran parte fijado por esa estrategia de dominio, la única opción viable que se ofrece a la humanidad es la del salto adelante.

Eso implica muchas, muchísimas cosas. Una de ellas, y no la menos importante, es precisamente la transformación de la ciencia y la tecnología - o como quiera denominarse en el futuro a una forma de conocer el entorno de manera objetivable y universalizable, y además prácticamente ventajosa y útil - en un instrumento capaz de construir un medio ambiente alternativo, en gran medida artificialmente generado y sostenido por el esfuerzo racional humano, que mantenga la vida de nuestra especie y de otras muchas cuya existencia se verá en los próximos decenios amenazada justamente por el creciente deterioro de las actuales condiciones ecológicas.

Se trata, sin duda, de la mayor aventura emprendida por la humanidad, del más fascinante proyecto de creación e invención colectiva. Es claro que las condiciones para su realización no están dadas. Ni siquiera podemos saber si hay tiempo suficiente para ello. Pero si nos valoramos a nosotros mismos, si creemos sinceramente que la existencia de seres inteligentes o cuasi inteligentes, como somos los humanos, en el universo vale la pena, no hay alternativa más justa y razonable a esta que aquí esbozo brevemente y que corresponde a mis convicciones actuales.

Ahora bien, generar las condiciones para esa aventura requiere nada más ni nada menos que sentar las bases de una nueva civilización planetaria, cosmopolita. Hay en esto factores sociales, militares, políticos, culturales, etc, que deben ser manejados y que podrían terminar descarrilando todo el proceso, más aún, acelerando la auto extinción de la especie, como se hace cada vez más obvio a partir de la enorme irracionalidad y egoísmo con que se administra el mundo.

Si mi tiempo y capacidad personales me lo permiten, espero poder contribuir en los próximos años con un par de libros al análisis de esos temas. Ahora bien, entre ellos hay uno extremadamente delicado, a saber, el de la transformación de la propia naturaleza humana. Hasta ahora ha sido habitual pensar que el objeto central de las preocupaciones debe ser el entorno natural, asumiéndose simultáneamente que la naturaleza humana debe permanecer incólume, inalterada. Esto ya no es evidente. Es por el contrario altamente probable que haya que aceptar que así como debe intervenirse deliberadamente sobre la naturaleza exterior a fin de configurarla como un entorno acogedor para la vida, será igualmente imprescindible rediseñar la naturaleza humana para ayudar a esa adaptación. Es obvio que los procesos naturales y los ritmos de la evolución son demasiado lentos como para depender en esta tarea de ellos. Más aún, ahora está claro que esos ritmos avanzan en dirección contraria a la sostenibilidad de la vida. Por ende, la evolución, hacia delante, tendrá que ser parte del arte del diseño.

Conlleva esto enormes dificultades y peligros, especialmente por las dosis altas de frivolidad con que se encaran estos asuntos. Los debates sobre la llamada eugenesia liberal, es decir, la posibilidad de encargar a los padres el diseño arbitrario de los hijos así lo demuestra. Pero siendo un área de alta peligrosidad, sin duda se plantea a la filosofía como la de mayor relevancia teórica inmediata.

Es evidente asimismo que respecto de estos temas los prejuicios tradicionales basados en mitos religiosos son de poca utilidad y carecen por entero de relevancia teórica, salvo como llamados de atención y advertencias sobre los riesgos involucrados. Digo esto porque la dominación numérica que ejercen hoy las posturas religiosas en las publicaciones y en los debates de la llamada bioética puede constituirse en un obstáculo importante a la reflexión desprejuiciada, seria y sistemática sobre asuntos que por su envergadura no deben quedar librados a la superstición y al dogma, sino que deben ser encarados a partir de la racionalidad más crítica e informada que sea posible.

Este es solamente un ejemplo de la urgencia que hay por asegurar que la independencia de la reflexión racional y libremente orientada se afirme y sea preservada frente a las olas de irracionalismo que vemos aparecer por todas partes. El resurgimiento agresivo de las religiones tiene muchas explicaciones, pero no cabe duda que un elemento poderoso es el temor. Un futuro incierto, y más aún uno tan impredecible como el que nos aguarda, genera miedo. Pero el miedo a la muerte o a lo desconocido es lo que menos necesitamos ahora. Necesitamos una confianza en nuestras propias fuerzas, en las habilidades humanas para crear, inventar y cambiar. Pero sobre todo necesitamos una gran alegría de vivir, una clara apuesta por el valor y el sentido de la existencia humana. Si necesitamos dioses, hay que crear unos que sean producto del engrandecimiento de nuestro propio espíritu. Los dioses del pasado, que son sin excepción los de la negación, la muerte y el temor, estarán mejor encerrados en el museo que exhiba las formas obsoletas del pensar, aquellas que en estas circunstancias son contraproducentes para asegurar un futuro deseable y viable.

Pero acecha un peligro más sutil desde el interior mismo de la filosofía. Ha tomado varias formas, pero todas tienen en común una manía, que podemos denominar la fobio-ciencia. En muchos casos estamos no ante una simple fobia, sino frente a un odio activo e irracional que se disfraza de lo que cínicamente se llama otra racionalidad.

Se origina esto en parte en el descarrilamiento de la crítica al papel tradicional de la ciencia y la técnica en el proyecto moderno. Ese examen crítico ha sido sin duda enormemente provechoso. Husserl, Heidegger, los filósofos de Frankfurt, los principales historiadores de la ciencia y la técnica, muchos epistemólogos como Kuhn, Feyerabend y I. Prigogine, y, entre nosotros, Antonio Peña, nos han abierto los ojos ante las limitaciones de toda índole del método científico y de las propias teorías científicas. Empero, concluir a partir de todo ese esfuerzo crítico que la ciencia no tiene validez y que es equiparable a cualquier tipo de especulación carente de rigor es más que una majadería, es una falacia que ignora hechos tan contundentes como, por ejemplo, la existencia de un cuerpo de conocimientos internamente coherentes y consistentes, capaces de servir de base para la acción sobre el medio y que ofrecen una explicación ordenada de casi todas las esferas de la realidad física, incluyendo la vida.

A diferencia de otras revoluciones científicas, la próxima, si es seria, buscará una superación hegeliana de la actual ciencia. Es evidente que no se puede prever qué sucederá en el largo plazo. Una superación bien puede conducir a una reformulación radical de la imagen del mundo. Pero el punto de partida será la ciencia actual enriquecida con los aportes diversos que puedan irse generando.

En cuanto a la reflexión sobre la moral, creo que será útil aclarar que mi actual apuesta es por una moral universal. La moda de los particularismos éticos me parece un fenómeno histórico perfectamente explicable a partir de los procesos de recomposición política, social y cultural en marcha. Pero la filosofía debe siempre saber distinguir entre fenómenos episódicos, aunque sean muy vistosos, y realidades permanentes.

Las sociedades se construyen sobre universales éticos derivados de los rasgos de la naturaleza humana. Obviamente, si cambiamos mañana esos rasgos, los universales, que operan como condiciones de posibilidad, también se modificarán. Ahora bien, esos universales sirven como pilares de las instituciones básicas de toda sociedad humana. No significa eso, por cierto, que todas las instituciones básicas de las diversas sociedades deben ser idénticas, clones unas de otras. Así, por ejemplo, el imperativo moral que manda que los ciudadanos de toda sociedad se reproduzcan, puede institucionalizarse de muy diversas maneras, lo cual no afecta la universalidad de la norma.

Estamos allí ante un primer nivel de universalidad. Las sociedades, especialmente en la medida en que se van haciendo más complejas y grandes, no están conformadas solamente por instituciones básicas. Hay inmensidad de formas de interrelación entre las personas que componen una sociedad que escapan a esa esfera. Es a ese nivel que la cuestión de la universalidad se plantea de manera más compleja. Generalmente, los debates han confundido planos, pero es innegable que el reto mayor acerca de la universalidad se plantea en este ámbito.

Pues bien, la diversidad moral de las sociedades, ese fenómeno que tanto temor y confusión suscita, depende en lo fundamental de las peculiaridades culturales de los grupos humanos. Sin duda, hay elementos condicionantes de la cultura, que van desde los de índole geográfica, hasta los religiosos. Esos también pueden ser estudiados objetivamente, aunque ninguno de ellos por si sólo o en conjunto con el resto es determinante en el sentido fuerte del término.

En el pasado, las sociedades se han configurado a partir de situaciones de relativa autonomía y aislamiento. Unas sociedades han influido sobre otras. Más aún, unas han logrado imponer por períodos largos su hegemonía cultural sobre muchas otras. Pero nunca había ocurrido lo que ocurre ahora, a saber, que el devenir histórico ha puesto al conjunto de la humanidad en una misma encrucijada. Como dice Peter Singer en un libro reciente, el mundo se ha hecho uno. Eso significa que, quedando siempre espacio para lo exótico, en aquellos aspectos que en el futuro se estimen indispensables para la vida, más allá de los ya identificados como condiciones de posibilidad, la unificación de criterios y normas morales tendrá que ser estricta. La especulación ética tiene como tarea principal identificar esos campos y definir las virtudes que correspondan a cada uno de ellos. Cuando hablamos de moral universal, es pues de eso que estamos hablando. Por ello, propuestas como las de hurgar en el pasado para encontrar allí los elementos de la futura moral universal, ya sea a través del diálogo interconfesional o de acuerdos basados en circunstancias pasajeras, carecen totalmente de sentido. La moral universal del futuro deberá corresponder a las visiones que se tengan del futuro y ese futuro no tendrá nada que ver con forma alguna del pasado ni del presente.

Es en este contexto que debemos reflexionar sobre nuestra propia comunidad, el Perú. Solemos olvidar con demasiada frecuencia que el territorio que ocupamos es uno de los escenarios principales de experimentación política del planeta. Hasta la conquista española, los experimentos socio-políticos se sucedían unos a otros alcanzando formas drásticas propias de las luchas por la hegemonía, pero lo que primaba eran los principios de complementariedad y asimilación. Esto cambió radicalmente con la ruptura provocada por la irrupción europea, que vino acompañada de enfermedades novedosas que diezmaron a la población y vaciaron el territorio, y de ímpetus destructivos heredados de las guerras de reconquista y de los fanatismos religiosos que, lejos de propiciar la asimilación y la tolerancia, abrieron las puertas a una destrucción sistemática de milenios de cultura y de aprendizajes acumulados. Lo que se instauró entonces fue una sociedad depredadora, de cuya lógica hasta el día de hoy no hemos podido zafarnos.

La República excluyente y mediocre que se fundó hace más de ciento ochenta años, dominada por la misma lógica colonial, ha fracasado totalmente. ¿Qué sino significan 60% de pobres y las miserias que azotan todo el país? ¿Qué sino indica la incapacidad de construir un proyecto

compartido de vida y de plantear retos para la acción colectiva? ¿Qué sino anuncia a gritos la mediocridad e incompetencia de las elites? ¿Qué sino indica el hecho que más del 75% de nuestros conciudadanos sueñe todas las noches con un viaje que lo aleje de este país y lo transporte a un lugar donde pueda tener una vida con esperanza?

¿Qué significa entonces reflexionar sobre el Perú? La respuesta es simple: ¿Cómo fundar en este territorio una sociedad inclusiva y viable? La cuestión no es simple; pues nos guste o no la era del estado-nacional ya está pasando. Además ese esquema jamás nos sirvió ni a nosotros ni a ningún país latinoamericano. La comunidad peruana tiene que ser vista ahora ligada indisolublemente a las comunidades más próximas. Pero, ¿cómo hacer para que un grupo de 28 millones de desarraigados se comprometan a un proyecto de vida común, a una aventura histórica de envergadura? Esto se logrará sólo si la reconstrucción del Perú es parte de un proyecto de gran envergadura, que involucre a Sudamérica toda y ese proyecto no puede ser otro que la concepción y realización de una civilización alternativa.

Esto tiene etapas que derivan lógicamente de las circunstancias y de la naturaleza del proyecto. Es obvio que en un primer momento lo más urgente es superar la situación de decaimiento actual. En el caso peruano eso no es difícil, es un asunto puramente político, a saber, la aplicación de algo de sentido común en el reordenamiento de la sociedad, la economía y la política. En una segunda etapa está la consolidación de lazos de toda índole con los países sudamericanos que se sumen al proyecto, principalmente con Bolivia, Ecuador y Brasil, sin descartar a los otros. La tercera etapa es la de mayor relevancia y la más difícil, pues implica poseer ya una idea clara del tipo de civilización a la que se aspira. Esta etapa se caracteriza por una paulatina pero segura desconexión, para usar la afortunada palabra que acuñó en relación a la economía en algún momento Samir Amín, en el ámbito cultural y de las expectativas y sueños respecto del proyecto occidental; un proyecto que hace tiempo dejó de ser una apuesta por la libertad y que crecientemente es un afán descontrolado de dominio, de poder irracional y que, además, no es en absoluto universalizable.

En la búsqueda de una alternativa civilizatoria está el hilo que une todos los esfuerzos de reflexión antes mencionados y que hace sensata y necesaria la reflexión sobre el futuro del Perú y de la América del Sur, que podrían convertirse en los escenarios privilegiados para iniciar una aventura histórica de gran envergadura. Ese es el reto que, ojalá, las nuevas generaciones tengan el coraje de asumir. Cualquier cosa menor a eso es un mero juego, un pasatiempo o, mejor, un pierde tiempo, pues como tenemos dicho, aquí estamos frente a plazos perentorios y exigencias inmediatas.

Juan Abugattas

Lima, otoño 2005

Parte I

Las fuerzas del presente y las posibles formas del futuro: Indagaciones filosóficas

La naturaleza de la tecnología[1]

1. La naturaleza de la ciencia moderna

Cuando la ciencia moderna era todavía una mera posibilidad, Francis Bacon logró definirla, esto es, establecer sus metas y posibilidades con enorme claridad. Obviamente, esa caracterización no se hizo con el objeto enfrente, pues el objeto no existía; lo que Bacon tenía nítidamente dibujado en la cabeza era un sistema de conceptos que auspiciaban no solamente una imagen ideal del hombre, sino también una recomendación de lo que debía ser la relación del hombre con la naturaleza

No teniendo el objeto delante, Bacon tuvo que recurrir a la imaginación para hacer entender a sus contemporáneos lo que proponía. Eso explica ese extraño e inconcluso ensayo que es uno de los más interesantes ejemplos de literatura utópica moderna: La Nueva Atlántida.

Habiendo zarpado del Perú, donde habían encontrado riquezas que por su naturaleza no pudieron satisfacerlos plenamente, unos navegantes llegan, después de un accidentado viaje, a una isla desconocida. Bien recibidos por gentes que a todas luces tenían un grado de civilización mayor que el de ellos mismos, logran finalmente acceso a la 'más grande joya' que tales gentes poseen: la Casa de Salomón. Ese templo del saber tiene como principal propósito "el conocimiento de las causas y de los movimientos secretos de las cosas; y la ampliación de las fronteras del dominio humano, a fin de hacer todas las cosas que sean posibles". Según el relato del sabio encargado de exhibir la joya, los trabajos de la Casa de Salomón han resultado en la producción de nuevas plantas y animales, en el control del medio ambiente, la cura de enfermedades, la fabricación de máquinas que inclusive permiten volar y sumergirse en las aguas y, muchas otras maravillas que permiten a los habitantes de Bensalem vivir mejor que los demás pueblos de la tierra. Pero, anota el sabio, no todo lo que se inventa en la Casa de Salomón se da a conocer a los habitantes, sino solamente aquello que los sabios - especializados en medir los posibles efectos que los nuevos inventos pueden tener sobre la salud y las costumbres de las gentes - consideran conveniente.

Las joyas del Perú, que provenían de la naturaleza y no de la inventiva humana, no hubieran nunca permitido a los viajeros ir más allá de lo que sus sociedades les ofrecían, mientras que las joyas de la nueva sabiduría amplían sin limitación alguna el ámbito de las opciones que se ofrecen al ser humano. La ciencia, empeñada en producir cosas útiles, aumenta el poder, el 'imperio' humano sobre su mundo social y natural y, hace así más libres a los individuos. Esos individuos no quieren, a diferencia de los sabios que imagina Aristóteles, contentarse con la contemplación de la naturaleza, pues no se sienten simplemente parte de ella, sino que quieren sacar a luz, exponer sus secretos para dominarla. Parecería, pues, que aquí se asume que la naturaleza domina al individuo en la medida que éste es ignorante. El individuo se libera de la naturaleza en la medida que pueda llegar a desentrañar sus misterios y pueda así invertir su relación con ella, para cumplir con el deseo divino expresado según las escrituras al momento de la creación, a saber, que el hombre sea dueño de todas las demás criaturas y ejerza su dominio sobre ellas.

Lo que a Bacon no se le ocurrió, aunque debería habérsele ocurrido porque está en la lógica de su argumentación, es que la nueva sabiduría podría llevar al individuo no solamente a una emancipación de la naturaleza, sino a su emancipación de la tutela divina. En el Medioevo, la naturaleza infundía respeto no solamente porque era desconocida, sino también porque era concebida como creación divina. El puesto del hombre en el mundo estaba fijado por Dios y querer renunciar a él o cambiarlo era un acto de desmesura, de extralimitación. Pero, curiosamente, en el argumento mismo con el cual los medievales trataron de justificar su actividad filosófica, está implícita la negación de la actitud de subordinación respecto de la divinidad. Los cristianos se habían representado el mundo hecho a imagen y semejanza de Dios, por ende, argumentaban, aquel que filosofando quiere conocer el mundo y efectivamente logra hacerlo, llega a Dios por vía adicional o complementaria a la revelación.

Como el fin del conocimiento para los medievales es la contemplación, la comprensión de la naturaleza no puede llevar sino a la admiración de la obra divina y, en consecuencia, a la admisión de la superioridad de Dios.

1. Ponencia presentada en el Seminario "Filosofía de la Técnica", organizado por el ITINTEC en 1985.

Sin embargo, cuando se empieza a presumir que el conocimiento debe traducirse en la manipulación de lo conocido, entonces el hombre puede llegar rápidamente a la conclusión de que Dios, cuyo poder se prueba por su obra, no es más digno de admiración ni de respeto que él mismo, que está en condiciones de reproducir la obra divina y hasta de mejorarla.

Los habitantes de la Nueva Atlántida habían permanecido aislados del resto del mundo durante varios milenios por decisión propia. Cada doce años, sin embargo, enviaban una expedición de sabios a los distintos rincones de la tierra que, camuflados como gentes lugareñas, debían recopilar toda la información científica y técnica que pudieran. Este autoimpuesto ostracismo se debía, primariamente, al temor de que los otros pueblos pudieran hacer mal uso de los conocimientos que los hombres de Bensalem atesoraban con tanto celo y cuidado. Detrás de esos cuidados está, obviamente, la certeza que el conocimiento sirve no solamente para dominar a la naturaleza, sino que puede también servir para dominar a los demás hombres y, que en consecuencia, aquellos que tengan más conocimiento, tendrán también mayor poder.

Esta relativamente larga digresión sobre la utopía de Bacon nos ha permitido ver algunos de los sueños y temores de los inventores de la ciencia moderna. Curiosamente, la preocupación principal se refiere al posible mal uso político de los conocimientos, pero no así a las consecuencias que pudiera tener la incontrolada y creciente manipulación de la naturaleza ni del equilibrio de las cosas en que se sustenta la vida humana.

Pero veamos ahora más de cerca, a partir de la definición de Bacon, tres cuestiones: quién es el sujeto que pretende conocer la naturaleza; cómo quiere conocerla y para qué quiere hacerlo.

El sujeto que quiere conocer la naturaleza para dominarla es un ser sin precedentes en la historia de la humanidad. En algunas épocas de la historia de Occidente, tal vez en Grecia, pueden haber existido atisbos de ese tipo de ser humano, pero ciertamente no existió antes de la modernidad europea el tipo de ser que se llama 'individuo'. El individuo es el más importante invento moderno, es el protagonista de cuanto ha acaecido y se ha hecho en Occidente desde su aparición. El individuo es, ante todo, un ser solitario que se concibe a sí mismo enfrentado al mundo, al que llama, por ello, 'objeto' y a los demás hombres. Cognitivamente, plantea su relación con la naturaleza en términos de la oposición sujeto-objeto; vitalmente concibe su relación con los demás seres vivos en términos de una oposición de intereses. Las únicas restricciones que admite en su conducta y en sus aspiraciones son aquellas que derivan, bien de una conciliación de intereses que sea producto de la necesidad o de una moderación que le sea impuesta por la ignorancia o por la debilidad. Esto último es lo que interesa ahora observar y que en parte hemos visto ya antes.

El individuo no admite estar motivado sino por fuerzas internas. Tales fuerzas son sus pasiones. El instrumento de realización de esas pasiones es el instinto. Pero el instinto, que tiene un carácter inmediatista y que no permite juzgar adecuadamente el medio sobre el cual se debe actuar, resulta deficiente para garantizar éxito a plazo largo. El instinto debe ser entonces suplido por la razón. La razón, puesta al servicio de las pasiones, es la ciencia moderna.

Ahora bien, como son las pasiones - que demandan satisfacción pronta - las que determinan el ritmo de la vida, la ciencia será adecuada solamente en la medida en que pueda entregar soluciones rápidamente. La mejor vía, pues, es la más simple, la más directa. La complejidad es contraria a los intereses del individuo que, por eso, la equipara a la irracionalidad. El individuo no puede entonces sino presumir que el mundo es simple y, por ende, que sus representaciones verdaderas de él deben también serlo. El célebre principio de parsimonia o de simplicidad se fundamenta en la base misma de la ciencia, que es la estructura de la relación entre individuo y naturaleza*.

Como lo que hay que satisfacer mediante la ciencia son pasiones que surgen de necesidades corporales y, como tales necesidades se cubren con objetos o productos materiales tomados o generados a partir de la naturaleza, la ciencia debe estar primariamente encaminada a conocer la naturaleza y a permitir su manipulación. Esto es, la ciencia debe ser práctica. Pero hemos visto que la ciencia debe trascender los instintos, que tienen un carácter inmediatista. Por ello, el objeto de la ciencia no debe ser este objeto que está ahora presente aquí, sino todos los objetas análogos a éste, que en el futuro puedan servir para satisfacer una necesidad similar. En otras palabras, si bien los instintos se refieren directamente a las cosas, la ciencia debe referirse a ellas pero de manera indirecta, pues su relación con ellas, sin dejar de ser práctica, debe ser genérica. Esto se logra, según

***** Reproducimos literalmente, como no podía ser de otro modo, este último párrafo, presumiendo la ausencia de alguna(s) palabra(s) en la versión original. En todo caso, parece referir que el principio de simplicidad, que se halla en la base de la ciencia moderna, expresa la perspectiva (opción ontológico-valorativa) del individuo moderno.

lo había sugerido ya Guillermo de Ockham, mediante la 'abstracción', de modo tal que el objeto de que trata la ciencia no es directamente la cosa, sino la representación que de ella nos hacemos de manera genérica. Hay aquí, obviamente, un segundo nivel de simplificación, pues abstraer no es sino dejar de lado todas las determinaciones que realmente aparecen con la cosa.

Pero como la ciencia debe referirse a las cosas, aunque fuera a partir de la mediación de abstracciones o conceptos, el método de la ciencia deberá ser tal que nos mantenga ligados de manera segura y permanente a las cosas. La ciencia debe ser un diálogo con las cosas. El experimento no es sino la manera inventada o, mejor, generalizada por los modernos, para dialogar con las cosas. Puede decirse, entonces que, en la medida en que quiere ser práctica y útil, la ciencia moderna debe ser experimental. El experimento es el instrumento que permite la intervención del individuo en la naturaleza y el que le abre las puertas a su manipulación.

Podemos, ahora sí, tratar de responder a la pregunta ¿para qué quiere el individuo conocer a la naturaleza? La respuesta genérica ya la hemos considerado: para servirse de ella. En términos reales, esto quiere decir, como bien lo ha señalado Heidegger, que el individuo busca extraer algo de la naturaleza. Extraer algo de la naturaleza significa separar parte de ella del conjunto dentro del cual se da normalmente. En cierta manera, pues, la explotación de la naturaleza es el equivalente práctico al acto mental de abstracción que, según vimos, es característica de la ciencia moderna. En su acepción clásica, el término 'abstracción' significa separar mentalmente lo que se da junto o unido en la naturaleza. La ciencia moderna, que aspira a ser un conocimiento práctico, abstrae para que ese acto mental posibilite la extracción de un producto natural, de un componente de la naturaleza. Ahora bien, para servirse de ese componente, el individuo puede bien 'recombinarlo' artificialmente con otros con los que no está naturalmente vinculado o, puede consumirlo aisladamente, privando así a la naturaleza de ese producto. Notemos, empero, que el acto mismo del consumo supone una transformación del producto consumido, ya sea en el cuerpo humano o, sobre todo, en los casos de productos utilizados para generar movimiento en las máquinas. El ejemplo más común de este proceso es el motor de combustión.

La ciencia moderna lleva pues, necesariamente, a una alteración y aún a una recomposición del orden natural de los elementos del mundo. Esto lo han visto con gran claridad los pensadores modernos, inclusive Karl Marx, quien, con el desbordante optimismo de los pensadores 'progresistas' del Siglo XIX, veía en eso lo esencial del proceso de humanización de la naturaleza y la base para el mejoramiento de las condiciones de vida de la especie.

Justamente la 'tecnología' se define como el conjunto de procedimientos de los que se dispone, gracias a la ciencia, para sistematizar y acelerar la recomposición y la explotación de la naturaleza. La tecnología es, por ende, no la aplicación de la ciencia, sino su realización. Un saber que no se traduce en tecnología no es meramente inútil, sino que no es científico, no es un verdadero saber. La tecnología es la pasión del hombre volcada sobre la naturaleza, a través de su instrumento de acción por excelencia, la ciencia. Parecería entonces que, cuando la tecnología se desboca, lo que realmente estamos viendo sin percatarnos claramente de ello, es el desbocamiento de las pasiones humanas. Tal vez, entonces, y es eso lo que debemos examinar ahora, controlar la tecnología supone poder controlar o reorientar las pasiones.

2. Los efectos de la tecnología

Una de las tesis que con mayor frecuencia se defiende en la actualidad es la de la independencia o neutralidad de la técnica. El argumento es que la técnica es indiferente en sí misma a toda posición política y a todo interés de grupo, pero que siendo un instrumento, puede ser utilizada por cualquiera para promover sus peculiares intereses. Cuando la técnica es usada para perjudicar a alguien, se asume que lo que está mal y debe ser reformado, es el sistema de valores que guía la acción de quien está causando el perjuicio. Se da a veces el ejemplo del martillo: el martillo, se dice, no es un arma, sino un instrumento que sirve para clavar, pero por sus características físicas, puede ser utilizado como arma por alguien que quiera defenderse o agredir al prójimo. Al respecto, debemos preguntarnos: ¿es la técnica moderna, esto es, la tecnología, un martillo?

La fuerza del argumento antes reseñado radica, seguramente, en la tendencia natural de la época a pensar en las cosas como en objetos, es decir, en seres que están más allá del bien y del mal, más allá de toda valoración y de toda moral. Kant, mejor que nadie, ha representado esta postura filosófica al insistir en que lo único que puede ser moralmente calificado es la voluntad. El Cristianismo, al imaginar a Dios como un ser

personal, distinto de la naturaleza, había sentado las bases para la concepción moderna de las cosas como objetos. En el Medioevo - según hemos visto - se mantenía, sin embargo, un cierto respeto por la naturaleza, porque se pensaba que estaba más allá de la comprensión humana. Pero al quedar Dios fuera del juego, toda noción de que las cosas mismas pudieran imponer restricción a la conducta, es decir, de que algo fuera del individuo pudiese ser legislador de su conducta, quedó descartada definitivamente. La naturaleza podía ser motivo de disputa sólo secundariamente, esto es, en cuanto fuese objeto de deseo de dos individuos a la vez y en el mismo respecto. En el choque de dos voluntades puede producirse una limitación para una de ellas en el uso de parte de la naturaleza o, dicho en otras palabras, respecto de la naturaleza sólo pueden presentarse disputas sobre la propiedad y el derecho de uso, mas no cuestiones sobre la legitimidad de explotarla. Tal es el contenido de la suposición que la naturaleza no es un ser vivo, sino materia inerte.

Hasta principios de este siglo, cuando habían todavía razones para pensar que la manipulación de la naturaleza y del orden y combinación de sus componentes no tenía límites, la cuestión sobre la necesidad de 'respetar' a la naturaleza parecía un absurdo que era o bien rezago de formas supersticiosas del pensamiento o de concepciones erradas sobre la naturaleza de la ciencia. La naturaleza no parecía exigir nada y, la única manipulación mala de ella que podía hacerse, era aquella que estuviese motivada por una mala voluntad.

Marx, por ejemplo, pensaba que los problemas de contaminación y escasez de recursos que se detectaron en su época, eran producto de la irracionalidad y de la desmesura capitalistas en el afán de acumular ganancias. Esos problemas tendrían solución técnica bajo el socialismo. Tal solución no implicaría, no obstante, reducción alguna de las aspiraciones y expectativas del conjunto de la sociedad, de modo que no tenía que pensarse que existía un límite al desarrollo de las fuerzas productivas que pudiese determinarse a priori.

En las últimas décadas, sin embargo, parecería que la naturaleza ha empezado a revelar una cierta capacidad de resistencia y una suerte de resentimiento ante la manipulación, cuyo signo más evidente es la contaminación ambiental y, cuyo síntoma más preocupante es la baja de las reservas de muchos productos considerados esenciales para la industria.

Los datos sobre la contaminación del medio ambiente, que son de todos muy conocidos y que son lo suficientemente preocupantes para haber motivado a muchos millones de personas a adoptar posturas 'ecologistas' son, en general, admitidos por todos, salvo en casos excepcionales en los que está de por medio el interés militar o industrial de algún gobierno. La discusión sobre ellos se da a otro nivel, a saber, si pueden o no producirse los medios técnicos adecuados para controlar la contaminación en sus diversas formas. Los optimistas del progreso tienden a preferir que la cuestión de la contaminación no se plantee globalmente, sino que se discuta cada cosa aisladamente. Es decir, prefieren recurrir al viejo método de abstracción. A lo que apuntan es a tratar de negar la existencia de efectos irreversibles en el medio ambiente, dañinos para el ser humano. Todo daño actual es pasajero, dicen, y es parte del precio que se debe pagar por el progreso y los beneficios de la técnica. La razón de su confianza radica en que están convencidos que los efectos negativos se deben a la ignorancia y que, dado que el conocimiento no tiene límites, superado el estado de ignorancia en ese respecto, podrán enmendarse las daños que se hubieran generado.

Este argumento no es caprichoso, ni pueden, quienes lo utilizan, renunciar a él fácilmente, pues deriva de la fuente misma de la fe progresista: no habiendo límite natural ni absoluto al conocimiento, y siendo el conocimiento práctico, todo problema práctico es susceptible de solución. En consecuencia, si realmente se demuestra que no hay solución posible a ciertos problemas de contaminación en un nivel técnico, lo que se habrá demostrado es que la creencia moderna en el progreso es insostenible.

Más que un análisis de los datos, la elucidación de esta cuestión requiere que se examinen con cuidado las causas de la contaminación que, al parecer, son dos fundamentalmente: a) la introducción de sustancias en la atmósfera, las aguas y la tierra, que son dañinas a la salud del hombre y que no se hallan en forma aislada en la naturaleza; b) la alteración de ciertos ciclos naturales vinculados a la producción y al mantenimiento de las diversas formas de la vida. La superación de la primera causa, el envenenamiento del medio ambiente es, en realidad, bastante simple, pues lograrlo requiere en muchos casos probablemente más de una decisión política que de la producción de nuevas técnicas. Sin embargo, demanda ya de por sí una renuncia, por lo menos parcial, a la creencia inicial de que todo procedimiento tecnológico es bueno en sí mismo y, que la satisfacción de las necesidades humanas debe tener total

precedencia sobre todo lo demás. En efecto, la producción de gasolina, por ejemplo, y su combustión en motores que facilitan el transporte en vehículos, se hace inicialmente con la buena intención de servir al hombre, facilitándole sus desplazamientos. Pero la dificultad del hombre para desplazarse a grandes distancias rápidamente es un hecho insignificante visto desde la perspectiva del conjunto de fenómenos que constituyen la naturaleza. La ciencia moderna, sin embargo, actúa sobre ese hecho, globalmente insignificante, recurriendo a procedimientos que tienen un efecto global, v. gr. contribuir a crear las condiciones para alterar la composición de la atmósfera terrestre de manera, al parecer, irreversible. El individuo, al ponerse incondicionalmente al frente de la creación termina, pues, por generarse a sí mismo un problema insoluble. Pues, ¿quién, sino ese mismo individuo, resultaría testigo de excepción de su propia destrucción? Si la naturaleza es realmente inconsciente, seguirá siendo sustancialmente lo que es, independientemente de cuál sea su estructura; el que parece depender de una cierta estructura de la materia para mantener su ser es el individuo, cuyo máximo logro como rey de la naturaleza, bien pudiera resultar ser el tornar el mundo inhabitable para sí mismo y tener que sufrir la experiencia de su propia destrucción.

La discusión sobre los posibles efectos de la alteración de ciclos naturales indispensables para la vida humana no es menos interesante, pues envuelve más directamente que la anterior una reflexión sobre la naturaleza y los límites de la tecnología. En efecto, lo que está en cuestión es la factibilidad del sueño de la razón occidental moderna, en el sentido que es posible crear un ambiente totalmente artificial para el hombre. No es ese un sueño arbitrario, sino que deriva del deseo implícito en la concepción moderna de la ciencia de lograr un control absoluto sobre los procesos naturales. Nada evidenciaría más el éxito de la ciencia que, el hecho de que el hombre se haga su propio hábitat y controle todos sus ciclos vitales, independientemente del curso que tome la naturaleza.

Los datos de que se dispone hasta el presente no permiten suponer que ese sueño sea realizable, sino que, por el contrario, dan pie a pensar que de persistir y de agudizarse la interferencia humana en los ciclos de la vida, la existencia del hombre en la tierra se verá en peligro. Pero supongamos por un momento que puedan compensarse teórica y técnicamente todos los efectos inicialmente nocivos que genere la intervención humana en el medio natural, ¿habrá esto hecho al hombre más o menos libre? La pregunta es sensata, puesto que una de las razones de ser de la ciencia moderna es aumentar la autonomía y la libertad del hombre, ampliando sus opciones y su radio de acción. ¿Es más libre que un salvaje, aquel que tiene que encerrarse en una cúpula de vidrio provista de aire acondicionado y, que moriría de malograrse los filtros purificadores que le garantizan la dosis adecuada de oxígeno? Un hombre así es más vulnerable a sí mismo y respecto de sus semejantes que un salvaje. Cuanto más artificial es el ambiente en el que existe, tanta menos individualidad posee el individuo, pues si antes tenía la opción de integrarse a una sociedad por conveniencia, en ese caso tendría que hacerlo simplemente por necesidad.

La otra cuestión es la del agotamiento de los recursos naturales. En relación a esto, los progresistas optimistas piensan que no hay por qué preocuparse, pues todo elemento es sustituible por otro, bien natural, bien artificial. Así, para la mayor parte de sus usos, el cobre es sustituible por fibra de vidrio, y el petróleo eventualmente será sustituible por energía nuclear, hidrógeno o energía solar, etc. Aquí se asumen pues dos cosas: a) que hay varios procedimientos tecnológicos alternativos para solucionar cada uno de los problemas que se presenten; b) que no hay límite a la producción de sustancias nuevas, ya sea por medio de la ingeniería química o por medio de procedimientos mecánicos.

El segundo punto nos devuelve a la cuestión sobre las consecuencias en el medio ambiente de la introducción de nuevas sustancias y/o el aislamiento de otras que no se dan naturalmente en estado puro. Barry Commoner, el famoso ecólogo norteamericano, piensa que el problema central es que usualmente no se estudian con cuidado todas las consecuencias posibles que puede tener una nueva sustancia antes de lanzarla al ruedo. Se supone, así, que todo es cuestión de poseer una información mayor y más completa, aunque, en honor a la verdad, hay que señalar que Commoner se percató de que hay una contradicción entre el procedimiento usual de la ciencia que persigue simplicidad, y el hecho central de la biología, que la vida es posible justamente en sistemas complejos y cuidadosamente equilibrados. Es precisamente en el campo de la biología en el que más urge solucionar la cuestión de los límites a la manipulación de la naturaleza. Pero suponiendo que fuera posible sustituir todas las sustancias que el ser humano consume, por otras artificialmente producidas y, suponiendo también que, al detectarse alguna que tenga consecuencias negativas, pudiese remediarse la situación bien con el consumo adicional de medicinas, bien con la sustitución de esa sustancia,

habríamos vuelto al dilema que presentábamos antes sobre el significado que esto tendría para la autonomía y la libertad del individuo.

La primera cuestión, la de la alternatividad de los procedimientos tecnológicos, nos lleva a la discusión de la relación entre tecnología y sociedad. De acuerdo al sueño moderno, se justifica la sustitución de un procedimiento por otro, solamente cuando el segundo promete ser 'mejor' que el primero, donde por 'mejor' se entiende, bien que demande menos trabajo o que produzca más bienes. Marx, por ejemplo, suponía que el tránsito de una forma de producción a otra se ha debido siempre al desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, al mejoramiento de la capacidad productiva de la sociedad en su conjunto, de modo que en cada caso se ha alcanzado un mayor nivel de beneficios. El inglés Richard Wilkinson, entre otros, ha revisado de manera interesante la tesis de Marx, que resume optimismo decimonónico y, ha presentado argumentos convincentes para demostrar que el tránsito de un sistema de producción a otro, no ha sucedido porque se esperase una mejoría, sino, justamente, porque se quería mantener algo de lo que se poseía frente a la amenaza de perderlo todo. Así, Wilkinson señala que la renuncia a la caza y pesca como medios de subsistencia a favor de la agricultura no pudo, en ningún caso, y en base a ningún criterio sensato, ser considerada ventajosa por quienes debieron resignarse a ello. En efecto, la caza garantiza, cuando hay qué cazar, una alimentación mejor en términos de consumo de proteínas que la agricultura, con la ventaja adicional de requerir un menor esfuerzo en términos de horas de trabajo. De otro lado, si bien la mecanización y la automatización han creado en algunos países la posibilidad de reducir la jornada de trabajo, no hay indicios de que hayan tornado el trabajo de las mayorías 'más humano', pues han aumentado los niveles de regimentación, control y supervisión de funciones de manera realmente considerable.

Las aspectos que hasta ahora hemos visto podrían denominarse cuestiones “intratecnológicas”, en cuanto que están referidas a las limitaciones que podrían imponerse al proceso de desarrollo tecnológico a partir de las consecuencias que, por la naturaleza misma de la tecnología, ese proceso vaya generando. Pero el examen de la tecnología no puede considerarse completo si no se tienen en cuenta también los factores “extratecnológicos” que parecen ser determinantes para el desarrollo de la tecnología y que, sin duda, lo fueron en su gestación.

Esta distinción es importante, porque cuando no se la formula con claridad puede embrollarse la discusión sobre la tecnología al punto de hacerse ininteligible. Sobre la energía nuclear y las armas nucleares, por ejemplo, pueden plantearse dos cuestiones vinculadas pero distintas en su naturaleza. La primera es si existe o no la posibilidad técnica de eliminar los residuos nucleares de modo no nocivo -ni a corto ni a largo plazo- para el ser humano. Una respuesta negativa implicaría, en un mundo sensato, que no se produzca energía nuclear. La otra cuestión es si puede o no puede superarse la estructura política actual del mundo, de modo tal que pueda evitarse el peligro de una guerra nuclear.

A un cierto nivel, esta segunda cuestión es extra-tecnológica, sin embargo hay otro nivel en el que está muy íntimamente vinculada con la naturaleza de la tecnología, puesto que la tecnología es, según hemos visto, un medio de dominación. En verdad, desde la conquista española de América, parecería que la superioridad técnica ha sido el más importante instrumento con el que han contado unos grupos humanos para someter a otros a su control. Puede decirse a este respecto, según vimos, que la técnica es neutra, y que así como unos la usan para someter y esclavizar a sus semejantes, otros la pueden usar para liberarse de la esclavitud. La cosa, sin embargo, no es tan simple, porque cabe aquí la pregunta si la tecnología que fue desarrollada en un mundo poblado de Estados y de individuos que, enfrentados entre sí, aspiraban a conquistarse, dominarse y controlarse unos a otros, podría no haber servido a esos fines.

A pesar de los impresionantes y eruditos esfuerzos de John Nef por demostrar que el mayor desarrollo científico y tecnológico de Occidente se ha logrado en épocas de paz prolongada, parece haber suficiente evidencia, como últimamente lo han tratado de demostrar McNeill y otros, para pensar que ha habido siempre una estrecha vinculación entre la guerra, sus requerimientos y el desarrollo tecnológico. La ventaja tecnológica da, casi automáticamente, una ventaja militar y, en consecuencia, política. Esto llega al extremo que en países donde el incentivo del mejoramiento individual no tiene fuerza determinante en el encauzamiento de la acción social colectiva, como por ejemplo en la Unión Soviética y, más reciente y claramente en la China, ha sido el Estado el que incentivó la innovación tecnológica con el fin explicito de derivar ventajas político-militares.

En los últimos decenios, al haberse hecho más marcada aún la brecha tecnológica entre los países del norte y del sur, la posesión de medios

tecnológicos y su producción ha devenido en la principal fuente de dominación económica.

Al respecto, Kant había previsto una suerte de salto dialéctico hacia adelante a partir de la tecnificación de la guerra. Cuanto más perfectos son los medios de destrucción, decía Kant[2], tanto mayor será su fuerza destructiva. Este proceso continuará, impulsado tanto por la lógica interna del desarrollo técnico, como por las exigencias de la política internacional, hasta el punto en que los bandos en pugna posean armas capaces de aniquilarlos a ambos y junto con ellos, a la humanidad entera. Suponía Kant que, en ese caso, confrontada la humanidad con el dilema de actuar 'racionalmente' o destruirse, optaría por lo primero e inauguraría así un nuevo período de su historia, el período de paz perpetua. En principio, deberíamos ya haber entrado a ese periodo. Sin embargo, contrariamente a lo que imaginó Kant, hoy es mayor que nunca la posibilidad de una guerra generalizada de aniquilación. La paz perpetua requeriría que los gobiernos renunciaran a competir entre sí por los recursos y por el dominio del mundo o de sus regiones. Que eso suceda no depende únicamente, como lo asumía el bueno de Kant, de que los gobernantes de las diversas naciones actúen de buena fe, para usar su expresión, con buena voluntad, sino de que cambien totalmente las concepciones que sustentan tanto la vida internacional como la vida al interior de cada nación, concepciones que se basan justamente en la noción de 'dominio' que, como vimos, es la base de la tecnología moderna. Si la tecnología sirve para producir armas no es porque cualquier cosa, cualquier herramienta pueda ser utilizada para agredir, sino porque fue inventada para facilitar la dominación del hombre sobre la naturaleza y sobre sus semejantes. La tecnología no fue inventada para que el hombre domine sus pasiones sino, por el contrario, para que las libere y, una de esas pasiones es precisamente la que lleva a querer dominar. De otro lado, pocas veces tiene la técnica un uso tan dañino y atroz que cuando se pretende con ella 'controlar' las pasiones de las gentes, porque ese control, en el estilo normal de la ciencia, no puede lograrse sino 'desmembrando' el alma del sujeto cuya pasión se desea controlar.

No es casual tampoco que el desarrollo de los procedimientos tecnológicos derive hacia la automatización, hacia la centralización del control, hacia la cibernética. Normalmente se alega que el control centralizado de los procedimientos tecnológicos tiene la ventaja de garantizar un alto grado de 'eficiencia'. Eficiente es algo cuando conduce por el camino más directo posible al objetivo o meta que se había trazado previamente. Como hemos visto, ese tipo de eficiencia es justamente la que desea la tecnología moderna para responder al ritmo impuesto por las pasiones humanas. La búsqueda de eficiencia lleva a la cibernética. Lo más interesante de notar a este respecto es que lo que más se aspira a controlar en la actualidad no son los procesos mecánicos, sino circuitos de información y de conducta. Rápidamente, pues, se ha pasado de la convicción que el mundo y el cuerpo humano son máquinas susceptibles de ser controlados, a la convicción de que el espíritu es también controlable en la medida que semeja una computadora. El control integral del hombre tiene por objeto una mayor eficacia y rendimiento en su actividad social. El individuo, que quería autonomía y libertad, pasa así a ser una pieza o, mejor, una ficha en un sistema que le exige 'eficiencia' y que se juzga a sí mismo funcional y no moralmente.

3. Tecnología y Tercer Mundo

La discusión sobre la tecnología se ha centralizado hasta el momento en los países donde mayor desarrollo ha logrado. En los países llamados del Tercer Mundo, en los que no se produce mayormente tecnología y que, por el contrario, son importadores netos de ella, cuando se discute sobre el asunto se lo hace casi exclusivamente para examinar la mejor manera de obtenerla o, como se dice usualmente, de asegurar su transferencia. Dado que esos países se han percatado claramente que su dependencia y su subordinación son, en gran medida, producto de su inferioridad técnica, no se muestran muy propensos a cuestionar la conveniencia de hacerse de tecnología y consideran esotéricos, y puramente académicos, temas como los que hemos venido tratando.

Hay varias cosas que conviene considerar en este contexto.

Uno de los escritores más ingenuamente optimistas sobre el progreso tecnológico y sus consecuencias benéficas a largo plazo, el norteamericano R. Buckminster Fuller[3], sostiene sin ambages que la tecnología moderna, con su alto nivel de automatización, es francamente incompatible con la existencia de Estados pequeños: “La técnica

[2] Inmanuel Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Calpe, 1919.

[3] R. Buckminster Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, New York, Dutton, 1971 .

sobrepasa en todas partes las fronteras geográficas y políticas. La mayoría de los más de cien Estados que constituyen nuestro mundo son demasiado pequeños para beneficiarse cabalmente de los frutos de la automatización". Esto, que para el autor es motivo de regocijo, es para los gobernantes de las naciones aludidas, interesados en consolidar su dominio sobre los territorios y las gentes que los habitan, razón para preocuparse mucho. De un lado piensan en términos tradicionales de 'soberanía' y 'autodeterminación', de otro lado deben percatarse que tales conceptos son solamente ficciones, ante la avasalladora ventaja de los países industrializados. Les queda entonces sólo tres alternativas: o renunciar al 'estilo de vida occidental' y condenarse a ser vistos por el resto del mundo como entes primitivos, aceptar su condición de subordinados o, por último, tratar de construir -accediendo a disolver sus propios Estados en el proceso- entes políticos lo suficientemente grandes como para aspirar a un alto grado de tecnificación.

Esto último es hasta ahora una mera posibilidad teórica, porque no hay un solo caso en el mundo actual de un Estado que haya renunciado voluntariamente a su 'soberanía'.

Pero supongamos que un Estado lo suficientemente grande como la India o el Brasil logre 'importar' tecnología masivamente, como en cierta manera lo han hecho. Recientemente se han podido constatar varios problemas generados por ese proceso. En primer término, resulta claro que, si por importar tecnología se entiende importar aparatos, el problema inicial en lugar de resolverse se agrava, pues aparte de las dificultades económicas definibles en términos del intercambio desigual que eso entraña, la dependencia tecnológica se agudiza, dado que el funcionamiento de un aparato productivo dotado de técnica extranjera depende para su mantenimiento de quienes producen, renuevan o inventan la técnica.

De otro lado, la transferencia no de aparatos, sino de procesos completos, que medida en términos cuantitativos parece aproximar a los países que han optado por ello a niveles de 'industrialización', no es sino un espejismo más, porque no resuelve el problema clave de la producción o invención de esos procedimientos. Mientras la India y el Brasil empiezan a producir carros y tanques o aviones, los países europeos y los Estados Unidos ya producen cohetes. El Brasil y la India, por seguir con nuestro ejemplo, aún la China, no han demostrado poder crear las condiciones que facilitan la invención de nuevas tecnologías, pero es precisamente esa capacidad la que es relevante en las relaciones de poder internacionales.

El problema, a mi entender, radica en que no se ha comprendido que, transferir tecnología es transferir una cierta concepción del hombre y de los fines de su existencia. Es en el marco de la sociedad capitalista, poblada por egoístas, esto es, por individuos movidos por la pasión y dotados de razón calculante, donde se ha inventado y desarrollado la tecnología, y no hay pruebas, hasta el momento, de que pueda desarrollarse con igual velocidad en otro tipo de sociedad. Las sociedades no pobladas por individuos, en el sentido tradicional, donde se ha desarrollado la tecnología, como es el caso de la ex URSS, no han demostrado poseer inventiva sino en el reducido campo de la tecnología militar, y esos desarrollos bien podrían depender, en gran medida, de conocimientos básicos desarrollados inicialmente en otros ámbitos.

Lo que debe examinarse con gran cuidado, por ende, es si es o no posible una tecnología de otro tipo, que corresponda a una imagen distinta del hombre y que pueda permitirle lograr fines distintos, más humanos y más deseables intrínsecamente que los que la tecnología actual ofrece.

La artificialización del medio y la cuestión ecológica

1. Las cuestiones básicas

Muchas cosas han ocurrido a pesar del poco tiempo transcurrido desde que las preocupaciones de los ecologistas eran rápidamente deslegitimadas en los círculos oficiales como locuras de algunas "pequeñas señoras viejitas con zapatos de tenis". No puede ya caber duda alguna sobre la seriedad y gravedad de las cuestiones por ellos formuladas ni sobre los peligros que de manera inminente amenazan ya no solamente la supervivencia del modo de vida considerado el más civilizado de la historia de la humanidad, sino la posibilidad misma de que esta rara especie de seres siga habitando este no menos raro e inusual planeta en que, por designio o por azar, se ha desarrollado en los últimos miles de años.

Los plazos son cortos, tal vez demasiado cortos, considerando tanto la lentitud de la naturaleza, como la de los procesos de toma de decisiones en las sociedades modernas. Edward Goldsmith, el editor de *The Ecologist*, en ese monumental libro - resumen que ha publicado el año pasado, *The Way. An Ecological World-View* (London, Rider, 1992)- sostiene que en un lapso no mayor de 40 años se habrán gestado condiciones ambientales jamás experimentadas par la mayoría de especies animales hoy existentes. De hecho, se cuentan ya par millares las especies que perecen cada año desde hace varias décadas a raíz de los cambios en el medio natural inducidos por la actividad humana.

El problema, pues, es real, tanto como la irresponsabilidad con la cual está siendo manejado. Ya sea porque se confía demasiado y muy automáticamente en la magia de la tecnología, o porque se prefiere el goce del presente a la dudosa comodidad del futuro, lo cierto es que colectivamente no se están adoptando medidas que, de manera eficaz y perceptible, puedan empezar a corregir por lo menos algunas de las más notorias y escandalosas causas del envenenamiento del medio.

Peor aún, la moda político-intelectual en el mundo entero es la que propicia un desarrollo lineal incontrolado del sistema industrial. La universalización de las expectativas, bajo la forma de apuesta por la modernidad, ha hecho que, en las últimas décadas, regiones enteras del planeta, que son por añadidura las más pobladas, se lancen irreflexiva y entusiastamente a la búsqueda de aquel tipo de confort material que no puede alcanzarse actualmente sino a partir del gigantismo industrial, es decir, con el concurso del mayor número de envenenadores.

No cabe duda, por ende, que estamos ante la más grave cuestión de la hora. En toda su crudeza nos asaltan las preguntas que Kant llamaba metafísicas. Por ejemplo, tenemos que preguntarnos si tiene sentido preservar la especie y evitar su posible extinción. Si se contestara positivamente, entonces habría que preguntarse cuáles han de ser las formas y los valores que orienten su existencia sobre la tierra y cuál debe ser la relación del hombre con su entorno.

Las respuestas a estas preguntas, sin embargo, no pueden formularse solamente para satisfacer ora una curiosidad intelectual ora una incertidumbre personal. Cualquiera que finalmente sea el resultado de las reflexiones y polémicas, tendrá en sentido estricto el carácter que Aristóteles atribuía a los razonamientos prácticos: su conclusión no deberá ser un enunciado, sino que será una acción de amplísimas repercusiones.

Sin embargo, la prisa por actuar entraña en sí misma ciertos riesgos, entre los cuales no es el menor la tentación a contentar el espíritu con una reflexión poco radical y con argumentos mal sustentados. Nunca ha habido más urgencia ni necesidad de una teoría seria, solemne, sólida y serena. Ningún esfuerzo reflexivo, ningún tema, ninguna pregunta son en este contexto superfluos. Ninguna etapa puede ser saltada ni ignorada. El riesgo es tan grande, los retos tan complicados, que no dejan resquicio alguno para la improvisación y el azar. Es la naturaleza misma que debe ser ahora comprendida cabalmente. No ya para actuar sobre ella a fin de acomodarla a nuestros deseos y anhelos y sacar de ello algún provecho pasajero, sino para establecer los términos en que sus posibles formas de ser y las de nuestra especie puedan hacerse compatibles. Se trata de un diálogo definitivo.

Por ello, así como no debe ya descartarse alegremente la preocupación de los ecologistas, no puede tampoco ignorase sin más la naturaleza del sistema industrial ni de los modos de proceder científico-técnicos en los que se sustenta.

Hay aquí una importante distinción a formular: Los análisis más sensibles del paradigma científico y tecnológico de la modernidad, han establecido con muchísima razón y precisión, que su lógica responde en gran medida a los requerimientos que derivan de la visión peculiar del hombre que terminó de cuajar en el Renacimiento. El *homo aeconomicus*, el *homo faber*, el hombre fáustico, el mercader, son todas expresiones de una misma visión, de un mismo proyecto de vida. Tanto el método de las ciencias, como sus postulados técnicos básicos reflejan nítidamente esta realidad.

La crítica a la que, siguiendo a Kuhn, se llama ahora el paradigma de la modernidad, empero, puede resultar insuficiente si se encierra y se conforma consigo misma. En efecto, los paradigmas no solamente corresponden más o menos a los hechos, sino que ayudan a consolidarlos y a crear unos nuevos. Tal ha sido claramente el caso respecto del de la modernidad. Hay hechos, luego de varios siglos de actuación sobre la naturaleza humana y su entono, que no tienen precedentes y que diferencian el medio actual de todos los que han existido anteriormente.

Recordar esto resulta de suma importancia para la discusión de las tesis que podríamos denominar pasadistas, que propugnan una suerte de retorno a modos del pasado, a usos y costumbres y a maneras de relacionamiento con la Naturaleza que corresponden a otras épocas y condiciones. Ciertamente resultaría necio pretender que nada en absoluto puede aprenderse de las culturas tradicionales y, que todo lo que ellas generaron para asegurar la subsistencia de las generaciones anteriores de seres humanos es ahora obsoleto. Sin embargo, la novedad es grande y no puede ser subsumida plenamente en ninguna forma del pasado.

Entre los hechos que configuran el nuevo orden de cosas, destaca uno sobre todos los demás: el número humano. Dos son las dimensiones de este hecho a ser prioritariamente evaluadas: la moral y la física. Es el propio desarrollo del paradigma moderno el que ha planteado la cuestión moral esencial de la época, pues no hay duda que el número humano puede ser reducido drásticamente y velozmente, que es lo que algunos han empezado ya hace unas décadas a sugerir aunque todavía con algún pudor y recato. Todo sistema moral posible en esta época depende y se deduce de esta opción. Ahora bien, la única apuesta digna de ser considerada humanista es justamente aquella que tome como punto de partida, para el diseño del futuro, el principio de la preservación del número humano. La forma por excelencia de la barbarie contemporánea se expresa en la tesis que hay poblaciones excedentes o inútiles y descartables, y que postula la necesidad de reducir el número humano drástica pero selectivamente. Pero el costo de! humanismo es que, aquello que parecía otrora una mera exigencia del capitalismo y del impulso codicioso que lo mueve, se convierta en un imperativo ineludible. Precisemos.

El gigantismo industrial ha sido en parte producto del dominio de la economía por los principios del rentismo capitalista. Se ha propiciado el crecimiento económico por el deseo de acumular ganancias y, por ello, se cree que si se corrige esto, bien pueden superarse algunos de los factores agravantes de la crisis del medio ambiente.

La producción en masa, empero, deriva también del hecho físico del número humano. La preservación del número implica de algún modo la satisfacción de demandas que hagan de la existencia humana una experiencia digna y que eviten condiciones de existencia paupérrimas. Una vida vale la pena de ser vivida solamente si puede desarrollarse con cierta holgura, esto es, si se supera la condición de ser subsistente. La vida miserable es en sí misma tan inestable que no puede perpetuarse ni sostener ningún orden proyectable a largo plazo.

La necesidad de la producción en masa, por ende, no puede estar en discusión. La cuestión a plantearse entonces, desde una opción humanista, es si es posible concebir una forma de producción en masa, una forma de industrialismo distinta cualitativamente del gigantismo industrialista actual. Esto lleva al reto de concebir una sociedad industrial de nuevo tipo, pero industrial al fin y al cabo.

Es desde esta perspectiva que me gustaría ahora plantear algunos de los temas que los ecologistas han puesto en discusión últimamente. Pero antes de hacerlo, quisiera simplemente recordar que entre los hechos de novedad absoluta que como veíamos actúan hoy como referentes obligados, hay unos que no tienen carácter físico, sino cultural. Por ejemplo, no es en sí mismo evidente que pueda aceptarse como paradigma de sociedad deseable, uno en el que no estén plenamente garantizados y reconocidos los derechos aceptados como naturales y básicos, tales como la libertad de movimiento, de culto, de pensamiento, de asociación, etc. Para un hombre cultivado de la actualidad es tan intolerable seguramente pensar que debe vivir con su capacidad física disminuida, como con su libertad restringida a márgenes estrechos de iniciativa. Filosóficamente, esta cuestión se expresa como la pregunta sobre el destino del individuo y la naturaleza del protagonista del futuro.

2. Algunos asuntos epistemológicos

La crítica al modelo o paradigma moderno tiende a enfatizar un rasgo que ahora se considera socialmente pernicioso, a saber, la rígida separación entre objeto y sujeto, cuya más importante expresión es la distinción entre naturaleza y entorno humano.

No cabe duda que la condición para la manipulación libre de la naturaleza en la época moderna ha sido su objetivación, es decir, la invención de una realidad inanimada y, por ende, absolutamente ajena al ámbito de la moral. El orden natural no era así percibido, ni como algo bueno en sí mismo, ni como algo definitivo, sino como mecanismo que podía ser en principio cambiado. La naturaleza, que era un artefacto fabricado por la inteligencia divina, podría eventualmente pasar a ser un artefacto moldeado por el hombre en función de sus propios intereses y conveniencias.

Es en este contexto que hay que enmarcar la discusión sobre la finalidad en la naturaleza, que, por ejemplo, el mencionado Goldsmith considera un asunto crucial para sentar las bases para el desarrollo de un nuevo tipo de ciencia, una ciencia de carácter "holista", unificadora del conjunto del conocimiento que, tomando la expresión de Barrington Moore, él llama “superciencia”.

Para la ciencia moderna, como se recordará, es vital la noción, perfilada por Kant, según la cual es el sujeto, el individuo, el que puede producir "finalidad", pero que en la naturaleza no existe “telos” de ninguna especie. Esto suponía que toda explicación de los fenómenos físicos debía limitarse a la causalidad eficiente del modelo aristotélico.

La cuestión de la formalidad en la naturaleza ha sido retomada contemporáneamente en varias ocasiones, sobre todo a partir de las peculiares preocupaciones de los biólogos. Algunos de ellos tienen la impresión que ni las interrelaciones entre los distintos órganos que conforman un organismo, ni las funciones mismas de esos órganos pueden ser adecuada y satisfactoriamente explicadas si se prescinde de la noción de finalidad, esto es, si no se da un contenido teleológico a la causalidad.

El énfasis en la idea de estructura, que ha caracterizado mucho del pensamiento contemporáneo, tiene mucho que ver con esta preocupación; las funciones de los órganos individuales, se presume, son comprendidas solamente con referencia a su posición dentro del sistema. Este razonamiento, sin embargo, que parece a primera vista tan sólido, se presta a ser contrarrestado fácilmente con una antinomia, a saber, puede simplemente afirmarse que el hecho que el órgano sea como es y funcione como funciona, mas bien contribuye a la consolidación del sistema, el cual puede ser representado como producto de uno o varios procesos concomitantes de acomodo y acoplamiento, antes que como producto de una suerte de generación deductiva e intencional.

Este es en realidad un asunto absolutamente vital, pues compete directamente a la metafísica que deba servir de punto de partida para las discusiones futuras sobre la ciencia, sus funciones y su objeto. La crítica al modelo actual de ciencia tiende a revivir unos criterios no solamente holistas, en el sentido que da Popper al término, sino también organicistas. La naturaleza es representada entonces, no como un mecanismo inanimado, sino como un gran ente viviente, casi como un animal. Esta concepción apunta a dos objetivos centrales: 1. Sentar las bases para argumentar en contra de la manipulación irrestricta de la naturaleza; 2. Proponer el reemplazo de la visión mecanicista que supuestamente caracteriza a la ciencia moderna, por una visión holista.

El holismo conduce irremediablemente a la discusión del reduccionismo. No cabe duda que en todas las ciencias particulares, el reduccionismo ha sido una enfermedad empobrecedora. Los más graves son probablemente los de las ciencias sociales. Sin embargo, no puede tampoco dudarse que el reduccionismo, como procedimiento metodológico, ha dado algunos excelentes resultados en términos del fortalecimiento de la capacidad explicativa.

El reduccionismo, en las ciencias físicas, ha permitido elaborar una imagen relativamente simple del mundo y, a la vez, ha despejado muchas de las aparentes complicaciones y los obstáculos que demandan la comprensión de algunos de los fenómenos más importantes de la naturaleza. Reducciones absolutamente notables en ese sentido son, por ejemplo, la de los sonidos a la tabla de fonemas; la de los elementos a su tabla correspondiente; la de las fuerzas, a las cuatro hoy admitidas; la del proceso formativo de la vida al juego del ADN, etc. La aplicación de procedimientos analíticos fundamentales para el desarrollo y avance de la ciencia moderna, está íntima e indisolublemente ligada a este tipo de reduccionismo fructífero. No cabe duda, por lo demás, que con todas sus limitaciones ha sido la combinación del ímpetu reduccionista y de la visión mecanicista del cuerpo

humano, lo que ha permitido el extraordinario salto cualitativo de la biología en los últimos siglos.

Es en el ámbito de las ciencias del hombre, que este reduccionismo se muestra menos productivo y menos útil. Y, ciertamente, aún en el caso de las ciencias naturales, genera unos problemas de muy difícil solución, como el de la emergencia espontánea de cualidades a partir de la combinación de elementos que individualmente no las poseen, y otros similares.

Mas allá de estos problemas, empero, se halla la cuestión que debe ser planteada crudamente, a saber, si se puede renunciar totalmente al afán manipulador que está detrás de las visiones y los métodos de la ciencia moderna y de la tecnología. El deseo de simplicidad obedece claramente a las necesidades de la práctica, derivadas del proyecto moderno de ciencia. La imagen de un entorno que se quiere dominar y cambiar a voluntad debe ser lo más simple posible y debe corresponder a la del objeto maleable en extremo. Un ser finito en sus capacidades, como el ser humano, que está condenado a percibir el mundo en sucesiones y cuantos, y que no puede abarcar con un solo golpe de atención totalidades muy vastas ni muy complejas, debe basar su acción sobre el medio, en la presunción de que es fundamentalmente simple y que toda complicación puede, eventualmente, ser analizada y disuelta en interrelaciones elementales.

Ahora bien, justamente a la luz de la aterradora información que nos proporcionan los estudios de los ecologistas más serios, podemos formulamos la pregunta de si el imperativo de la práctica es menos exigente hoy que al inicio de la revolución industrial, por ejemplo.

Es cierto, como lo recordaba incesantemente Heidegger, que la práctica tecnologizada de los modernos, tiene una peculiaridad que la distingue de toda práctica anterior; a saber, que no solamente distingue en el pensamiento (abstracción) lo que en la realidad está indisolublemente ligado, sino que además pretende aislar en la realidad misma lo que naturalmente está combinado y hasta mezclado. Heidegger reconocía este comportamiento sobre todo en la reducción a energía de muchas de las sustancias del entorno. En cierto modo, la idea de entropía es la que está detrás de observaciones como esta.

La pregunta, sin embargo, es si realmente se cree que hay una alternativa, no a esta conducta depredadora y deliberadamente disgregadora del orden natural, sino a la forma de actuar de la tecnología en general. Tal alternativa debería derivar directamente de una visión holista de la naturaleza y no podría producir, en el proceso de su desenvolvimiento, el tipo de disgregación y reacomodo de los futuros componentes de la realidad que supuestamente produce la tecnología.

3. El reto de la artificialización no destructiva

Esta última consideración nos plantea con toda su crudeza la cuestión de la artificialización del medio. La pregunta es la siguiente: ¿Cuánta armonía es posible entre los procesos naturales y los procesos sociales? o, para formular la pregunta de otra manera: ¿Es posible concebir un diseño de sociedad humana totalmente adaptado a los ritmos y cadencias de la naturaleza?; ¿cuán "ecológica" puede ser la vida del hombre en y sobre la tierra?

Uno de los hechos menos controvertibles sobre la naturaleza de la sociedad humana es que allí donde se ha gestado, aún en sus formas más primitivas, ha producido una cierta disrupción del orden natural. No se trata solamente de que las energías para la perpetuación del orden social deban ser extraídas de la naturaleza mediante un proceso de apropiación / alteración, sino que además la actividad productiva misma del hombre , pero también su actividad más en general, genera unos cambios significativos en el entorno. La especie humana en este sentido ha resultado ser uno de los factores naturales que más ha contribuido a la definición del orden de la naturaleza en estos últimos milenios.

Pero volvamos a la cuestión central que nos ocupa. Si se admite el hecho anterior, debe accederse entonces a una reinterpretación de las lecturas que de estas cosas nos proponen algunos ecólogos, a saber, no podrá seguirse afirmando que las sociedades tradicionales no destruían el medio natural, sino que habrá que matizar esas afirmaciones señalando que, en realidad, estamos simplemente ante una cuestión que es básicamente de carácter cuantitativo. La propuesta de los ecologistas, incluidos los que se autodenominan ecologistas profundos, sería reformulada como un llamado a volver a esos grados de destructividad, compatibles en todo caso con los procesos de recuperación del propio equilibrio que posee la naturaleza.

En realidad, lo que ha marcado el claro incremento en los índices de destructividad del entorno natural que caracterizan a las modalidades modernas de producción en relación a las antiguas es que, además de las

demandas mayores que deben atenderse en virtud del aumento de la población, ha mediado la actitud displicente ante la naturaleza que deriva de las consideraciones anteriormente desarrolladas. Los modernos han destruido en algunos casos deliberadamente el entorno o, por lo menos, han procedido como advertía Schumacher que no había que proceder, a saber, pasando par alto el hecho que la naturaleza, vista en términos económicos, también es un bien escaso y perecible y que, por ende, debía asignársele en las transacciones que la involucren un valor como a cualquier bien de capital preciado.

Pero la cuestión más de fondo es la naturaleza intrínsecamente destructiva, desorganizadora del medio natural, que tiene cualquier forma de poblamiento humano de la superficie terrestre. La cultura ha sido, en las sociedades antiguas, un mecanismo de autorregulación y de contención en relación a la destrucción del medio. Conceptos como los de "hybris", que han dominado a las civilizaciones antiguas de oriente y occidente y que tenían manifestaciones religiosas y de toda índole, han sido las válvulas de control. Una cultura marcada por el afán de dominar simplemente debía producir, a la larga, los efectos que ha producido. Sin embargo, es claro que cualquier aumento significativo y simultáneo del número humano y de las expectativas de vida cómoda, hubieran tarde o temprano producido los mismos efectos a velocidades distintas. El industrialismo no es pues puramente un producto de las peculiaridades de la cultura occidental cristiana. Hay en ello también un imperativo derivado de procesos naturales. En otras ocasiones, el aumento de la población llevaba, bien a la disolución de las sociedades que albergaban el fenómeno, bien a su pauperización total. Lo peculiar de la industrialización es que permitió, con relativo éxito para las poblaciones que la adoptaron, absorber de manera más o menos controlada a verdaderas masas humanas de las sociedades preexistentes, generando en ellas ciertamente un cambio profundo, pero a la vez haciendo posible su continuidad en el tiempo.

Solamente hay un precedente histórico comparable a esta revolución, a saber, la revolución agrícola. La diferencia entre ambas radica en el grado de universalización innato de cada una. La agricultura, que cambió también hondamente las formas de equilibrio natural pre-existentes, resultó ser sumamente universalizable. La evidencia de que se dispone hoy muestra que este no es el caso respecto de la industrializaci6n, por lo cual se ha generado lo que podríamos denominar la principal contradicción de la época: se han universalizado y globalizado las expectativas para alcanzar las formas de vida producidas por el industrialismo en un momento en que queda claro que el industrialismo no es universalizable en su forma actual.

De todo esto se pueden extraer ciertas consecuencias: Una primera es que el carácter artificializador de la cultura humana es un rasgo innato y no puede ser arbitrariamente cambiado. Esto significa que toda pretensión de alcanzar una armonía efectiva con la naturaleza debe ser abandonada.

La otra conclusión es que si se desea mantener y preservar el número humano no es posible renunciar a formas eficaces de producción en masa.

El dilema real, por ende, no está entre respeto al entorno natural o artificialización del medio; sino entre unas formas autodestructivas y no sustentables de artificialización y otras que ciertamente están por inventarse, que puedan ser acogedoras para la especie humana y sus expectativas en el futuro previsible.

Ciertas formulaciones de los ecologistas pueden ser interpretadas como un descontento con la creciente artificialización del medio y un temor atávico a que eso no sea posible, a que con ello se estén trasgrediendo normas y se estén traspasando limites que no nos es dable a los humanos transgredir ni traspasar sin que sobrevenga un grave castigo. Temores como estos son explicables en épocas en que se afrontan cambios enormes y en que realmente se corre el riesgo de que una cadena de errores de juicio conduzca a la humanidad a su fin prematuro como especie animal.

El problema es que no hay alternativa real al riesgo, que el reto tiene que ser encarado y que, por ello, lo mejor que puede hacerse es reconocer con la mayor objetividad y crudeza tanto cuales son los términos en que la tarea está planteada, como los recursos de que se dispone para acometerla. Lo sensato y racional, entonces, no es pretender huir a la artificialización, sino acelerarla y controlarla adecuadamente.

Lo cierto es que desde el advenimiento de la modernidad no ha habido ningún esfuerzo deliberado, pensado y conscientemente ejecutado para asegurar que la artificialización del medio se haga de la manera más prudente y efectiva. Gran parte de los problemas que sufrimos hoy derivan del hecho que la artificialización haya sido más un producto rapsódico e inconsciente, que el resultado de un plan deliberado de transformación del medio.

En ese sentido sí es cierto que tanto el proyecto político-social que ha sustentado hasta ahora a la modernidad, como la ciencia y la tecnología que le han servido de instrumentos resultan ya totalmente inapropiados e insuficientes. Adolecen de eso que los hegelianos y los marxistas llaman unilateralidad.

Sin embargo, su reemplazo no puede ser mecánicamente definido por un proceso de contradicción fácil. No basta sustituir el análisis, por la síntesis; el particularismo por el holismo; ni el materialismo por el espiritualismo. Hay que saber trascender todas esas categorías. Pero esa trascendencia tiene que hacerse a partir de lo que nos es dado. No es la negación de la ciencia y la tecnología actuales lo que nos dará las soluciones, sino su superación en sentido estricto. Para ello es menester empezar por resistir la tentación, muy fuerte, de buscar alternativas a la modernidad en las tradiciones.

Esto está bien para la formulación de proyectos de emergencia o para buscar la distensión allí donde la acumulación de presiones se haya hecho demasiado intensa. Pero la salida definitiva y a largo plazo, si todavía fuera posible, pues como es sobradamente sabido, el tiempo puede habérsenos agotado, está en una artificializacion deliberada, controlada y adecuadamente ejecutada a partir de la cesación de las conductas más destructivas y hasta deliberadamente destructivas y depredatorias del entorno. La transición hacia un entorno más artificial pasa necesariamente por un periodo de conservación y protección del medio natural y sus equilibrios. Sería un gravísimo error, sin embargo, presumir que en la conservación y en la protección están las soluciones al largo plazo.

Esa es la tarea y la tragedia del momento y por ello es que estamos ante la más importante aventura de la historia de la humanidad.

Las formas del futuro[4]

1. Las dificultades

Bien se ha dicho que el principal problema del presente nuestro es el futuro. Nunca más que hoy ha habido necesidad de conocer el curso que han de tomar los acontecimientos, pues nunca las condiciones reales han sido más precarias. Nadie medianamente inteligente, para usar la famosa frase de Marco Aurelio, se atrevería a repetir hoy lo que tan cómodamente dijo el filósofo emperador, a saber, que " de un hombre de cuarenta años,(...) puede decirse que ha visto todo lo que ha pasado y todo lo que vendrá, ese grado de estabilidad tiene el mundo."

En la actualidad, por el contrario, un adulto muy instruido de sesenta años no solamente no conoce plenamente el presente, sino que carece totalmente de poder para prever el futuro, pues la ciencia que ha contribuido a crear el orden vigente se muestra impotente para comprender su obra. En épocas normales, la comprensión cabal de lo actual permite por lo menos un atisbo en el porvenir. En épocas como las presentes, empero, durante las cuales la probabilidad de saltos cualitativos y repentinos en el curso de los acontecimientos es altísima, el conocimiento del presente, aunque sea exhaustivo, resulta un mero prejuicio al llegar la hora de usarlo para caminar con riesgo mínimo.

Si en algo se manifiesta una suerte de conciencia universal es, precisamente, en la convicción que la humanidad tomada como conjunto, esto es, en el sentido kantiano de "universorum" o como la "totalidad de los hombres reunidos en sociedad sobre la tierra y repartidos en pueblos", ha entrado ya en un proceso de transformaciones profundas cuya consecuencia será bien la desaparición de la especie de la superficie de la tierra o bien la recomposición radical de todas sus esferas de vida.

---

[4] Publicado originalmente en la revista *Plural*, del Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima, N° 3, 1996, pp. 13-38.

Nos hace falta, pues, para seguir con el vocabulario de Kant, una "historia profética", una historia no sobre hechos pasados o presentes, sino futuros. Y si bien esta necesidad se ha sentido siempre, hoy tiene dos peculiaridades. Una primera es su universalidad. No son solamente los reyes y príncipes, no son solamente los principales los que ahora deben enterarse del resultado eventual de sus acciones, pues en estas circunstancias, aunque todavía pugnemos por no ser conscientes plenamente de ello, es a todos a quienes se nos va la vida y la salud con la posibilidad de una conformación negativa del orden futuro. La otra peculiaridad es que la pregunta tradicional sobre el sentido del futuro, a saber, si traerá mejorías, si será igual o peor, se ha simplificado, pues la alternativa de la persistencia del status quo ha desaparecido definitivamente y la de una mejoría parece depender más que nunca de la voluntad antes que de la rueda de la fortuna.

Es justamente esta condición la que coloca a la reflexión sobre el futuro ante una segunda paradoja, (la primera es la ya mencionada sobre la incapacidad de la ciencia para comprender el orden que ha creado). Esta segunda paradoja, de carácter más bien epistemológico, es la siguiente: suponiendo que se conozca medianamente el presente y que de ese conocimiento se derive la inminencia de un cambio radical de todos los órdenes de la vida, ¿cómo es posible una proyección al futuro, cómo es posible cualquier ejercicio de prospectiva que no sea totalmente banal?

Una proyección supone siempre la premisa que algún aspecto de la realidad, y ciertamente un aspecto no deleznable, habrá de mantenerse más o menos incólume. En esta ocasión, esa es la hipótesis negada, por lo tanto no es claro cómo se deba proceder en la proyección a futuro.

No cabe la solución popperiana. Popper, consciente de las limitaciones del conocimiento científico analítico, enfiló contra el "holismo" y postuló que para la práctica derivada de la ciencia era más seguro un manejo selectivo de los factores de la realidad, una manipulación "no-integral" sino puntual, a la que denominó "ingeniería social". La dificultad con el holismo, decía, era que no podía preverse el curso de los acontecimientos una vez que se alteraban simultáneamente todas las condiciones iniciales de un orden dado. Eso es lo que explicaría la paradoja práctica señalada tan lúcidamente por ese holista extremista que fue Hegel, a saber, que las buenas intenciones de los reformadores siempre resultaran defraudadas.

Pero Popper vivía en un mundo cómodo, que descansaba en dos presupuestos. Uno primero era que habían elementos plenamente estables en el mundo, incluyendo la naturaleza humana. El otro era que no había posibilidad ni necesidad de que todo cambiara a la vez y que por tanto los cambios podrían hacerse en porciones o trozos selectos y controlables de la realidad.

Popper compartía además un prejuicio muy generalizado sobre las limitaciones de las ciencias humanas: la idea que la intervención de la voluntad inevitablemente las torna endebles y poco dignas de confianza. Esta endeblez se manifestaría en el llamado "efecto de Edipo", esto es, en el riesgo de las profecías autocumplidas. Quien anuncia un curso inflacionario, seguramente contribuye con su anuncio a acelerarlo, pues condiciona el comportamiento colectivo.

Un examen somero de estos presupuestos muestra que ninguno mantiene su carácter apodíctico. La posibilidad de manipular la "naturaleza humana" se ha convertido en una de las cuestiones más centrales y riesgosas de los tiempos. No interesa cómo se entienda la noción de naturaleza humana, si solamente referida a los contenidos mentales, o a los mentales y físicos, o a los sociales, en cada caso es concebible un cambio, ya sea como efecto de la intervención deliberada en los códigos genéticos o como consecuencia del manejo de la información o, finalmente, por medio de la transformación radical de las circunstancias externas en que deben desenvolverse las vidas individuales.

En lo relativo a la falta de necesidad de alterar todos los parámetros de la realidad, es menester distinguir los deseos de la fuerza de las cosas. En efecto, si bien es cierto que los grupos privilegiados de la humanidad pugnan por mantener el orden de cosas actual básicamente inalterado, es evidente al mismo tiempo que las propias condiciones creadas por sus privilegios precipitan las tendencias al cambio radical.

Por ultimo, el efecto de Edipo es válido para describir situaciones de relativa normalidad y estabilidad, no para dar cuenta de lo que ocurre en circunstancias de tensión extrema. Esto es, cuando la predicción se refiere a un rasgo aislado de la realidad, bien puede suceder que el conocimiento prematuro de esa predicción contribuya a hacer más probable o más aguda su realización, pero si la predicción se refiere a un cambio global de condiciones, su incidencia en el resultado final es

deleznable. No le faltaba pues razón a Sócrates al responder, cuando se le anuncio que había sido condenado a muerte por los jueces, que el hecho no le preocupaba pues la naturaleza había condenado a muerte a esos mismos jueces.

Cuando el enunciado es que el conjunto de la realidad cambiará, y que esos cambios se deben a rasgos y características que le son inherentes, el conocimiento de ese hecho es relevante no en la medida en que pueda evitar el cambio, sino solamente en la medida en que pueda servir de base para una intervención deliberada que intente determinar el curso o las modalidades de ese cambio. No se está ante un efecto de Edipo, pues no media la inconsciencia sobre el sentido final y real de las acciones.

Sucede que en estos tiempos es la fuerza de las cosas la que impone un cambio global y, por lo tanto, reta al desarrollo de una visión "holista" para alcanzar su comprensión, y no el capricho o la moda intelectual. Es precisamente la ausencia de un holismo sólido la principal limitación de la ciencia actual. Concebida ésta para facilitar la acción dominadora sobre la naturaleza, encontró una clave eficaz para lograr sus metas en el ejercicio implacable de una abstracción simplificadora. El método analítico se prestaba perfectamente a ese propósito. Distinguíanse los componentes de la realidad, se aislaban teóricamente unos de otros, y luego se recomponía la realidad simplificadamente, convirtiéndola en un engranaje, uno de cuyos elementos se consideraba dominante o central. Esto último generó las tendencias reduccionistas que han caracterizado el desarrollo de casi todas las ciencias.

El principio de simplicidad obedecía en última instancia a un imperativo práctico y su imperio resultó ser, por mucho tiempo, exitoso. Una primera limitación de esta visión, sin embargo, se muestra en el relativo atraso de las ciencias del hombre, que se han mostrado permanentemente reacias al reduccionismo. La intuición que subyace a la diferenciación entre Geisteswissenschaften y Naturwissenschaften es, por ende correcta en el sentido que se resiste a hacer depender el rigor científico del grado de reduccionismo alcanzable. Lo que sucede hoy es simplemente que tanto el desarrollo del saber mismo, como el desenvolvimiento de la realidad tornan crecientemente ineficaz teórica y prácticamente el reduccionismo en la esfera de las ciencias naturales y en la de las humanas.

La historia reciente de la lingüística es una muestra clara de esto. El reduccionismo y la simplificación extrema de de Saussure tuvieron su momento de utilidad, pero al precio de posponer indefinidamente la comprensión cabal de una realidad que aparecía chúcara por heteróclita. Finalmente, sin embargo, ha sido justamente la conciencia de la necesidad de abordar la realidad lingüística en toda su complejidad la que ha permitido los avances, aun insuficientes, pero inmensamente superiores a los anteriores, de la ciencia actual del lenguaje.

En el ámbito de las ciencias naturales, la interdisciplinariedad crecientemente demandada es un indicio de que se está ante una situación similar. La realidad aparece irreductiblemente pluridimensional y contrasta con una tradición científica que la quiere someter a moldes simplificadores.

En términos de su aplicación práctica, un conocimiento analítico, que además necesariamente apuntaba a niveles crecientes de abstracción, tenía una ventaja, a saber, que permitía una acción selectiva y unilateral sobre la realidad. El interés podía ser altamente discriminatorio y obedecer a la moda o a las tendencias del mercado. Aspectos enteros de la realidad podían por ello ser ignorados o desechados como carentes de valor o significación. En muchos casos, además, la falta de valor práctico se interpretaba no como un elemento de coyuntura, sino como reflejo del carácter secundario de los elementos desechables en la composición de la cosa misma.

Es por ello que ahora, que la realidad misma exige ser globalmente manejada, la ciencia que la ha creado es impotente para responder a sus requerimientos. Pero sucede que esa misma ciencia se ha tornado imprescindible, pues la realidad que ha generado no puede reproducirse espontáneamente, sino que requiere de la intervención sistemática y deliberada, dirigida y estrictamente administrada de la inteligencia y la voluntad humanas, ya sea directamente o indirectamente a través de aparatos.

Esta condición puede ser descrita como un proceso de creciente artificialización del medio. Cuando se dice que la situación actual es irreversible, por ende, lo que se quiere significar es que no hay retroceso posible respecto de la artificialización del medio. Ningún sueño restaurador, respecto de alguna supuesta era feliz en la que la especie mantenía relaciones armónicas con el entorno natural, es por ello sensato ni realizable.

Y si alguna vez lo fue, tal vez cuando el número humano era un dato insignificante para el orden natural, hoy no es factible sino que la especie imponga su presencia dado que su número es un hecho central de la naturaleza. Esto es, las demandas, aun disminuidas de 5 o 10 mil millones de seres humanos, simplemente para asegurar su subsistencia, no pueden ser satisfechas sin poner en marcha un proceso de profunda alteración del orden natural, dado que, como se ha sabido desde antiguo, la naturaleza no es espontáneamente generosa con sus frutos y estos deben serle arrebatados, cuando no inventados.

Todo esto, sin embargo, ofrece la clave para una salida epistemológicamente aceptable al problema de imaginar una fórmula de predicción relativamente exitosa del futuro. Una historia profética encuentra hoy en día su mejor basamento en el reconocimiento de la ciencia y la tecnología como factores centrales de fabricación de la realidad. Esto obviamente no supone ni debe suponer un determinismo tecnológico, como es el caso, por ejemplo, en las especulaciones de Eric Drexler, Lo único que significa es que cualquier esfuerzo de prospectiva se aproximará más a un anhelado "camino real" si es que parte del intento de leer las consecuencias futuras probables al introducir tales o cuales instrumentos técnicos en el ámbito de la vida.

Si la realidad está destinada a ser cada vez más dependiente de la acción y voluntad humanas, es evidente que el instrumento eficaz de manejo de la realidad será el mejor guía a la hora de juzgar las posibilidades que se puedan abrir ante la acción humana. La realidad se puede conformar en cada momento de diversas maneras, hay muchos mundos posibles que se presentan ante una conciencia lógica. Pero entre esos mundos posibles, son pocos los que se presentan ante una conciencia intencionalmente dirigida a la realidad como probables, si es que la probabilidad se mide en función de las opciones tecnológicas disponibles.

A partir de ese punto, es pensable un procedimiento de afinamiento creciente del cálculo de probabilidades mediante el cruce de la variable tecnológica con otras que se refieran, por ejemplo, a la viabilidad política, social, moral, etc, de cada una de las opciones. Es obvio que el peso real de cada una de estas variables puede modificarse de acuerdo a las circunstancias. Pero lo que interesa aquí señalar es que el ejercicio de cruce de variables es más productivo y, tal vez, solamente es productivo en un afán prospectivo, si se parte de la variable con mayor peso intrínseco, que es precisamente la científico-tecnológica. Estas consideraciones apuntan a advertir sobre cualquier determinismo sin tornar irremediablemente fútil todo esfuerzo predictivo. No es necesario asumir una postura determinista a ultranza para poder hacer predicciones futurológicas. Pero tampoco es sensato negar que las variables identificables en la configuración de los procesos vitales tienen un peso específico distinto y que las de mayor peso pueden ser más útiles como referentes centrales que las otras.

2. Las tendencias y las probabilidades

Aunque, en general, como veíamos arriba, hay muy poco acuerdo entre las diversas clases de personas dedicadas a prever el curso de los acontecimientos en cuanto al perfil de futuro mediato de la humanidad, prima, sin embargo, un consenso casi total en el sentido que estamos entrando a un período de cambios verdaderamente profundos y que el porvenir tendrá muy poca semejanza, si alguna, con el pasado o el presente. Al término de una monumental obra sobre el siglo XX[5], Eric Hobsbawm, probablemente uno de los historiadores contemporáneos más lúcidos, dice lo siguiente: No sabemos adónde estamos yendo. Solamente sabemos que la historia nos ha traído hasta este punto y el por qué. Sin embargo, una cosa es clara. Si la humanidad ha de tener un futuro discernible, esto no puede lograrse prolongando el pasado o el presente. Si tratamos de construir el tercer milenio sobre esas bases, fracasaremos. Y el precio de ese fracaso, esto es, la alternativa a una sociedad transformada, es la oscuridad.

Sabemos, pues, que las cosas han de ser enteramente diferentes. No sabemos, en absoluto, cómo han de configurarse finalmente. Pero hay algo más que sabemos los que vivimos en la zona menos privilegiada del planeta hoy: que si las tendencias actuales prevalecen, no podemos esperar un mundo mejor en ningún sentido importante de la expresión.

Veamos qué nos lleva a formular estas dos afirmaciones.

Una tendencia humana plenamente natural y comprensible es la de huir hacia las convicciones más profundas y arraigadas cuando se tiene la

[5] Cf. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London, Abacus, 1995.

sensación que el piso se ablanda o cuando se multiplican las incertidumbres. Eso es, en gran medida, lo que está sucediendo hoy por doquier en el mundo en la medida en que puede atisbarse con mayor claridad la magnitud de las transformaciones que se avecinan. Los fundamentalismos de toda laya, pero, sobre todo, la vuelta a formas del pensamiento que se tenían por muertas y definitivamente superadas así lo demuestran. En un libro sumamente revelador y muy bien documentado, el antropólogo peruano Fernando Fuenzalida[6] nos ofrece una interminable antología de las manifestaciones del pensamiento contestatario que pretenden poner en duda y eventualmente sustituir a los paradigmas de la ciencia moderna occidental dominantes desde hace por lo menos cuatro siglos y que son los que están detrás de la tecnología y la sostienen.

Esta reacción contra la tecnología y la reivindicación del irracionalismo en algunos casos o de las tradiciones no-occidentales del pensamiento apuntan al corazón mismo de la época. Pues lo que la distingue de todas las anteriores en la historia conocida de la humanidad es precisamente el que el ritmo y el tono de la vida globalmente estén puestos por la creatividad tecnológica.

Más de una vez, en el pasado, se ha cobrado conciencia de la importancia decisiva para la vida humana que tienen los instrumentos y la técnica en general. Es célebre la tesis de Lynn White, formulada para explicar la ventaja que los pueblos semibárbaros de occidente lograron sobre los pueblos entonces más sofisticados del Islam a partir del uso del estribo y otros ingenios[7]. Y es más conocida aún, especialmente entre los interesados en la historia de la guerra, la tesis de Arnold Toynbee que explica las derrotas de los grandes imperios y su sustitución por otros en función de las novedades que los que finalmente resultaban victoriosos introducían en el campo de las técnicas militares. Pero de lo que se trata ahora es de un fenómeno incomparablemente superior no sólo en términos de su escala cuantitativa, sino cualitativamente[8].

[6] Cf. Fernando Fuenzalida, *Tierra baldía*, Lima, Australis, *1995.*

[7] *Cf.* Lynn White, *Medieval Technology and Social Change*, London, Oxford University Press, 1976.

[8] Cf. Arnold Toymbee, *Estudio de la historia, Buenos Aires, Emecé, 1963.*

Esta convicción viene a sustituir la creencia dominante en el siglo XIX y la primera mitad de este que el factor determinante de la vida social humana era la economía. Tanto las doctrinas liberales, como las socialistas de los últimos siglos han concebido al ser humano como un *homo oeconomicus* y, cuando se pretendía hacer ciencia social se tendía, por ende, a reducir el conjunto de los fenómenos a algunos rasgos de carácter económico. Esto parecía sensato a la luz de las realidades creadas por la Revolución Industrial, es decir, la aplicación masiva de la máquina al proceso productivo en sustitución parcial de la energía animal y del trabajo manual humano. Quienes experimentaron los cambios generados por esa revolución se convencieron muy rápidamente no solamente que habían asistido a la única verdadera revolución en la historia de la humanidad, sino que todos los problemas que habían agobiado a la especie por milenios podrían ser fácilmente resueltos con un desarrollo sostenido y cada vez más importante de la "base económica". No es pues sorprendente que los pensadores más importantes del siglo XIX compartieran esta visión optimista por sobre sus diferencias ideológicas. El mejor ejemplo de esto nos lo ofrecen Carlos Marx y J. S. Mill, esto es, el padre del comunismo y el padrino más caracterizado del liberalismo. Ninguno de los dos dudó que, con el tiempo, la ciencia y la técnica habrían de salvar al hombre de todas las plagas ancestrales. Lo que había que hacer era simplemente crear las condiciones para un desarrollo ininterrumpido de ambas, ya fuera transformando la estructura jurídica que sustenta la producción o ampliando los márgenes de la libertad individual.

Casi dos siglos antes, empero, Inmanuel Kant había notado el impacto de la técnica en un ámbito de la vida tan importante como es la guerra, y usó esa observación como base para sus ejercicios de prospectiva. En efecto, Kant había constatado que las guerras se iban tornando crecientemente mortíferas conforme avanzaba el grado de sofisticación de las armas, lo que lo llevó, a partir de una proyección simple, a prever que habría de llegar un momento en que la humanidad estaría en condiciones de aniquilarse a sí misma y que, por ende, enfrentaría un dilema definitivo: o renunciaba para siempre a la guerra y establecía una paz perpetua, o se extinguía[9].

Ninguno de estos pensadores llegó a postular, empero, que la tecnología como tal fuese determinante para definir el futuro de la humanidad, es

[9] *Cf. I. Kant, La paz perpetua..*

decir, que la tecnología pudiese imponer los parámetros dentro de los cuales debiera desenvolverse la vida de la especie. Siendo un factor importante, parecía siempre subordinado ora a la economía ora a la política. Para que la tecnología fuese reconocida como factor determinante de la vida contemporánea debieron establecerse dos hechos: 1. Que la supervivencia de la especie como tal, y no de un sistema socio-político concreto, dependiese de su desarrollo; 2. Que la configuración de las relaciones de poder derivase explícitamente de las correlaciones tecnológicas.

El primer hecho comenzó a hacerse evidente a raíz de los debates generados por la amenaza de la guerra nuclear, una vez que se alcanzó, a fines de la Segunda Guerra Mundial, la situación prevista por Kant. Especialmente luego del despliegue de misiles de corto alcance en suelo europeo se desató un movimiento masivo de protesta contra la producción y almacenamiento de armas nucleares y se desarrolló una literatura impresionante de denuncia sobre los peligros que afrontaba la humanidad en caso de una guerra atómica[10]. Muy pronto el debate se generalizó hasta abarcar el conjunto del fenómeno tecnológico como factor de poder decisivo. Resultaba claro que las guerras y, por ende, las correlaciones de poder, serían definidas en términos de la ventaja o desventaja tecnológica que tuvieran cada una de las partes[11].

Pero el paso definitivo se dio en relación a la reflexión sobre nuevos fenómenos relativos a las relaciones de poder en tiempos de paz. Esto se produjo a dos niveles distintos pero complementarios. Uno primero fue la crisis del petróleo y el fin de la era de mayor prosperidad del siglo; el otro ha sido el descubrimiento de que, a diferencia de lo que se creía en el siglo XIX, hay límites al progreso.

[10] Entre los muchos libros generados en este contexto destaca, sin duda, por su calidad y por el inmenso impacto que tuvo el de Jonathan Schell, *The Fate of the Herat*, New York, Avon Books, 1982. También tuvo una repercusión importante el libro del historiador inglés E. P. Thompson, *Opción Cero*, Barcelona, Ed. Crítica, 1983.

[11] El ejemplo más claro de esto ha sido la derrota de la URSS en su enfrentamiento de varias décadas contra los EE.UU. y sus aliados industriales. Finalmente fue el atraso tecnológico lo que impidió a la URSS competir con posibilidades de éxito en la carrera militar una vez que los EE.UU., usando políticamente su ventaja tecnológica, plantearon el reto de la «guerra de las galaxias». Otro ejemplo notable en este mismo ámbito fue el cambio de estrategia de desarrollo y militar en la China, luego de la muerte de Mao. Los líderes chinos se percataron entonces que no podían hacer frente a los retos de un enemigo armado hasta los dientes con armas nucleares sobre la base de una economía campesina y unas fuerzas armadas cuya principal ventaja era el número de efectivos, es decir, los blancos más vulnerables a las armas nucleares.

La crisis del petróleo de 1973 obligó a los países industriales dependientes de esa fuente de energía para el funcionamiento de su economía a acelerar los proyectos de sustitución de materias primas naturales por productos artificiales. Se dio entonces un gran impulso al desarrollo de materiales nuevos en sustitución de aquellos que tenían una función estratégica y que debían ser importados del llamado Tercer Mundo. Pero, en relación a la crisis del petróleo, se pudo hacer también otro gran descubrimiento, a saber, que el poderío financiero es realmente insignificante para determinar el curso de largo aliento de los procesos económicos contemporáneos. En efecto, los países miembros de la OPEP, la mayoría de los cuales no eran industrializados, acumularon en pocos años, como consecuencia del alza inmensa del precio del crudo, verdaderas montañas de dinero. El resultado neto de esa acumulación, al cabo de pocos años, era que esos países dependían más que nunca antes de los países industrializados y que finalmente, la mayor parte de sus recursos financieros habían sido transferidos al norte o eran efectivamente controlados por agencias financieras del norte[12].

La razón de este fenómeno ha quedado luego en evidencia. Todos esos países han elegido como paradigma de organización de su sociedad el de la sociedad industrializada, sin estar en condiciones de reproducir autónomamente ese paradigma. Es decir, son consumidores de ingenios manufacturados por la tecnología del norte, pero no pueden producir su propio modo de vida. La llamada "modernidad" en esos países es meramente de consumo y no ha entrado vitalmente en el ámbito de la producción. Eso hace que la relación de dependencia de los países no industrializados respecto de los industrializados sea cada vez mayor.

Como consecuencia de la atmósfera de dudas e incertidumbre creada por la crisis de 1973, se empezó a desarrollar entre la comunidad científica de los países desarrollados una reflexión crítica sobre la creencia que había dominado, durante varios siglos, pero sobre todo a partir de la Revolución Industrial, la imaginación colectiva: la noción de progreso, cuyo núcleo

[12] Sin duda los casos más patéticos son los de dos países latinoamericanos: México y Venezuela. Ambos se beneficiaron enormemente con el alza de los precios del crudo y recibieron, además, recursos financieros adicionales en forma de préstamos. En la actualidad, Venezuela tiene una deuda externa fabulosa, equivalente a los depósitos de algunos de sus ciudadanos en la banca extranjera, y está más empobrecida que nunca. Lo mismo ocurre con México, cuya deuda externa de casi 100,000 millones de dólares es también igual a los depósitos de sus ciudadanos en bancos extranjeros.

más significativo, es la de crecimiento. Apareció entonces un breve libro, cuyos autores eran unos expertos de varias universidades agrupadas en una entidad a la que dieron el curioso nombre de "Club de Roma"[13]. La tesis central fue que considerados solamente tres factores, y hechas las proyecciones del caso con la ayuda de modelos de computadora para determinar las tendencias al largo plazo, podía establecerse que en efecto no era posible pensar en un crecimiento indefinido de la economía. Los tres factores eran la escasez previsible de materias primas estratégicas; el crecimiento exponencial de la población y la producción decreciente de alimentos. El último informe del Club de Roma agrega a los factores anteriores uno adicional, a saber, el del deterioro del medio ambiente.

Finalmente ha sido este tema, más que ningún otro, el que ha terminado por poner en duda la plausibilidad del concepto de "progreso", es decir, la creencia de que el futuro de la humanidad será necesariamente mejor que el pasado o el presente dado que la historia tiene una marcha ascendente, ya sea por intervención divina, por el aumento incesante del conocimiento o por el crecimiento de la riqueza económica. Desde mediados del siglo, aunque inicialmente de manera marginal, algunos científicos, especialmente biólogos, empezaron a señalar con preocupación algunos de los efectos negativos que la industria y, en general, el empleo masivo de medios técnicos podía tener sobre el medio ambiente[14]. El descubrimiento del llamado agujero en la capa de ozono en la Antártida, por unos científicos británicos, los estudios sobre los efectos de la "lluvia ácida" sobre bosques, ríos y lagos y otros fenómenos similares contribuyeron a reducir significativamente el entusiasmo en torno a la técnica y a poner en duda algunos de los presupuestos más elementales de los pensadores del siglo XIX.

[13] Entre los diversos informas al Club de Roma, los tres más significativos hasta el momento y que permiten ver con claridad la evolución de las preocupaciones sobre el crecimiento en los últimos 25 años, son *The Limits to Growth: A Report to the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*; *Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome* y; *Beyond the Limits. Confronting Global Collapse. Envisioning a Sustainable Future*. Hay traducciones al castellano de los tres volúmenes.

[14] Entre las obras pioneras en este sentido se pueden señalar las siguientes: Barry Commoner, *Ciencia y Supervivencia*. Barcelona, Plaza y Janes, 1971; Barbara Ward y René Dubos, *Una sola tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972 y E. F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, H. Blume Ediciones, 1978. Más recientemente ha proliferado enormemente la literatura «ecológica». Algunas de las obras que más han contribuido a la divulgación masiva y a la popularización de las preocupaciones centrales de los ecologistas más serios son: Rachel Carson, *Silent Spring*, Boston, Houghton, 1962 y Bill McKibben, *The End of Nature*, New York, Anchor Books, 1989.

Sin embargo, mientras esto ocurría en el ámbito de las ideas, en los de la economía y la política, que tienen su propia lógica y que están determinados por una inercia no necesariamente coincidente con la razón y el sano juicio, algunos hechos avanzaban en sentido contrario y parecían darle la razón a los pensadores optimistas del siglo pasado. El resultado de esta suerte de contradicción es que, mientras que la previsión del largo plazo debe basarse fundamentalmente en los hallazgos y preocupaciones de la ciencia, la predicción del corto y mediano plazo debe todavía hacerse sobre la base de las tendencias prevalecientes en la economía y la política. Es claro que los límites de éstas pueden encontrarse mejor a través de un ejercicio de cruzamiento con los factores dominantes en el largo plazo.

En el ámbito de la economía, los elementos que han marcado las pautas de desenvolvimiento en las últimas décadas, (a parte, claro está, de la ya mencionada crisis del petróleo que ha sido sin duda uno de los puntos de flexión más importantes, porque llevó a los líderes de los países industrializados a tratar de sustituir la dependencia en las materias primas por una dependencia creciente de sustancias artificiales, es decir de la tecnología), han sido cuatro: la robotización e informatización de la producción y distribución; la aparición de nuevas potencias industriales y tecnológicas; la asimilación, al mercado internacional, de los países comunistas, tanto los que pertenecieron a la órbita soviética, como la China continental y, el desborde, por parte de entidades transnacionales no-estatales, de los límites estatales tradicionales del control de las transacciones internacionales.

La robotización e informatización son quizá los fenómenos más llamativos, pues han puesto fin a la necesidad de pensar el desarrollo de la producción en términos de un mayor gigantismo y concentración, al estilo de los llamados taylorismo y fordismo. En el largo plazo, sin embargo, su principal consecuencia socio-política es la modificación radical y absolutamente irreversible de los términos del empleo. Es obvio, como lo señala el título de un reciente libro, que se está entrando a la era del "fin del empleo" tal y como se ha conocido tradicionalmente, por lo que el concepto mismo de trabajo asalariado deberá modificarse. Este proceso es, sin duda, la consecuencia más visible del impacto de la tecnología en la economía.

La aparición de nuevas potencias industriales, especialmente los llamados "tigres asiáticos", aparte de sus obvias repercusiones estratégicas, que se verán luego, se ha convertido en un hecho que obliga a replantear muchas

de las ideas tradicionales sobre el desarrollo económico y la mejor manera de alcanzarlo. Por lo pronto, esos nuevos poderes económicos, incluida la China, no comparten en absoluto las preocupaciones de algunos sectores gubernamentales de Occidente sobre los "límites del crecimiento" o su posible impacto en la naturaleza. Su lógica y sus motivaciones son básicamente las que primaban hasta mediados de siglo y, más aún, hay en el Asia la tendencia a percibir detrás de las advertencias ecologistas una trampa occidental. Es archiconocida la anécdota de Schumacher en Singapur, lugar del que fue expulsado por el gobierno bajo sospecha de ser un agente del "imperialismo británico", debido a que propugnaba la adopción de tecnologías intermedias antes que las de punta. La lectura de estas propuestas fue que se pretendía mantener la ventaja tecnológica a favor de Occidente que fue precisamente la que permitió la colonización del Asia en el siglo pasado.

El tercer hecho es el que más ha contribuido a la ilusión que la "globalización" es un fenómeno reciente. En efecto, lo único que ha ocurrido desde la caída del Muro de Berlín es que las zonas económicas de Europa del Este y el Asia, antes excluidas en alguna medida del mercado mundial de bienes y servicios, pues en la práctica estaban incorporadas al financiero, se han sumado plenamente al mercado, contribuyendo a una mayor uniformización.

Pero, sin duda, es el cuarto fenómeno el más representativo en las nuevas circunstancias. Ya luego de la crisis de 1973, en un breve ensayo dedicado a mostrar su trasfondo y sus implicancias a futuro, Alvin Toffler[15] señalaba como un rasgo determinante de la economía internacional que casi una tercera parte de las transacciones financieras se realizaban diariamente sin que ningún banco central o agencia gubernamental tuviera siquiera noticia de ellas y, menos, posibilidad alguna de ejercer control efectivo. Ese porcentaje se ha incrementado entre tanto hasta el punto en que se ha generado la contradicción acertadamente indicada por Robert Gilpin[16] entre la organización económica y la organización política de la sociedad contemporánea internacional: Se nos dice que la sociedad internacional está crecientemente tensada entre su organización política y su organización económica. De una parte, fuerzas económicas y técnicas poderosas están creando una economía altamente integrada, borrando el significado tradicional de las fronteras nacionales. De otro lado, el Estado-nación continúa reclamando las lealtades de los hombres y es la unidad básica de las decisiones políticas.

La nueva fuerza política de lo que en América Latina denominamos neo-liberalismo, una doctrina que lejos de ser nueva se creía definitivamente enterrada con la crisis del 29, proviene ahora centralmente de las demandas de las transnacionales y de la imagen del mundo que ellas se han forjado como ideal, en la cual el Estado deberá tener una función muy recortada de modo que las decisiones más cruciales recaigan sobre los mecanismos del "mercado", en realidad monopólicamente manejado por esas mismas transnacionales. Si tal visión es factible de realización en el largo plazo o si choca inevitablemente con los factores antes señalados como limitantes del crecimiento, es una cuestión central a ser resuelta.

El hecho es que la visión propiciada por las transnacionales ha ganado los corazones y las mentes de la inmensa mayoría de la población mundial de modo que puede hablarse de una real y efectiva "globalización de las expectativas". Las consecuencias de este fenómeno son inmensas e impredecibles, no solamente porque afectan las bases mismas de todas las formas tradicionales de cultura, sino porque esas nuevas expectativas de universalización efectiva de las formas de vida y de consumo de los países altamente desarrollados se han convertido en los verdaderos resortes de la acción colectiva y de la administración política en todas partes[17].

La respuesta que se da a las críticas sobre los límites del crecimiento y los peligros de la contaminación desde esta perspectiva es una apuesta acrítica a la tecnología. Es decir, se reafirma la tesis clásica de Arthur C.

[15] Cf. Alvin Toffler, *Eco-Spasm Report*, New York, Bantam Books, 1975.

[16] Cf. Robert Gilpin, *The politics of Transnational Economic Relations*, en George T. Crane and Abla Amawi (eds.), *The Theoretical Evolution of International Political Economy*, New York, Oxford University Press, 1991.

[17] Resulta interesante plantear esta cuestión a la luz de la polémica actual sobre el multiculturalismo y la heterogeneidad del sistema mundial. Recientemente, la polémica se ha vista incentivada por el artículo de Samuel Huntington, «El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla», en el cual se sostiene que el nuevo sistema internacional dividirá a la humanidad en siete ámbitos culturales básicos y que cualquier orden que se desarrolle se basará en las alianzas y enfrentamientos que se generen entre esos ámbitos civilizatorios. El artículo ha suscita encendidas respuestas, muchas de las cuales se han publicado en la misma revista en que apareció inicialmente el artículo de Huntington, *«Foreing Affairs»*. La revista *Pretextos*, de DESCO, en su número 8/96 trae una versión castellana del texto.

Clarke[18], según la cual todos los intentos de prever los límites finales de la tecnología han fallado, pues al no existir limitación natural ni a la imaginación ni a la creatividad humanas, nada hay que pueda impedir la realización de proezas técnicas en algún momento pensadas como absolutamente irrealizables. La manifestación contemporánea más interesante de esta tesis proviene de un profesor del Instituto Tecnológico de Massachussets, Eric Drexler[19], quien sostiene que la sustitución de herramientas burdas (utensilios y máquinas) por herramientas finas (proteínas y material genético en general) para la fabricación de cosas permite una verdadera revolución cualitativa en el ámbito de la creatividad y que, por ende, todos los problemas que ahora parecen irresolubles, tales como la falta de alimentos o la contaminación, pueden ser fácilmente resueltos. Esto, traducido en términos de expectativas, significa que no hay necesidad alguna de pensar en limitar el crecimiento o en alterar sustantivamente los ideales de progreso y creciente bienestar que caracterizan a la modernidad.

A este optimismo se contraponen los datos y los cálculos de muchísimos expertos que piensan que las limitaciones de la ciencia y la tecnología provienen de ciertas características de sus propios métodos y procedimientos y que, por ende, salvo que se produjera una transformación cualitativa de tales métodos, no hay sustento serio para ninguna visión tan optimista como la propiciada por los autores arriba referidos. El hecho que cabe aquí destacar, sin embargo, es la cuestión central, a saber, que cualquiera que sean las posiciones que se adopten sobre el futuro, tales posiciones no pueden sino sustentarse en alguna reflexión sobre la naturaleza de la tecnología, que aparece así, como se tiene dicho, reconocida como factor determinante de las relaciones de poder.

Está claro, asímismo, que los elementos que han de determinar la forma del sistema internacional, o, para usar el término popularizado por Immanuel Wallerstein, el sistema-mundo, en el futuro próximo son dos: la tensión creciente entre globalización y organización política limitada y la disputa por la superioridad tecnológica. Veamos a continuación como se configura esta lucha desde el punto de vista de los países más débiles.

[18] Cf. Arthur C. Clarke, *Profiles of the Future*, New York, Harper and Row, 1967.

[19] Cf. Eric Drexler, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology* ,New York, Anchor Press, 1986.

3. Configuración de un nuevo orden mundial

En su ya citada obra, *La paz perpetua*, Kant diseñó la imagen del sistema-mundo que se fue implementando en los dos siglos siguientes. La humanidad habría de subdividirse en “naciones”, es decir en grupos relativamente homogéneos de personas en función de sus afinidades religiosas y/o lingüísticas. Cada una de estas naciones se dotaría de un Estado con soberanía plena sobre un territorio bien delimitado, cuya libertad de acción se vería constreñida solamente por la necesidad de evitar el recurso a la guerra para resolver disputas. A fin de garantizar un arbitraje imparcial, se establecería una instancia supra-nacional, que administraría la «ley internacional», y a la cual se le daría el nombre de «Liga de las Naciones».

Durante el siglo XIX, la estabilidad relativa del sistema internacional, en lo que atañe a las potencias hegemónicas de entonces, se alcanzó sobre la base de alianzas y coaliciones inspiradas en el famoso principio de “equilibrio de poderes”[20]. Pero fue luego de la Primera Guerra Mundial que se trató de dar forma definitiva a ese sistema, con la creación de la «Liga de las Naciones» y el reconocimiento explícito del carácter inalienable de los derechos a la autodeterminación y la soberanía de los estados nacionales. Mucho se ha escrito y polemizado últimamente sobre las motivaciones del presidente Wilson y de Lenin, entre otros líderes, para propiciar ese diseño del sistema. Wilson, además de ser un racionalista convencido, al parecer quiso contrarrestar el ímpetu comunista desatado luego de la Revolución de Octubre fomentando un entusiasmo nacionalista generalizado en los países colindantes con Rusia y que tenían reivindicaciones independentistas viejas. Lenin, por su parte, vio en la exacerbación del nacionalismo una posibilidad ideal de implementar, mediante alianzas con los movimientos independentistas, su estrategia del eslabón más débil[21]. Lo cierto es que, luego de la Segunda Guerra Mundial, las dos potencias que volvieron a salir vencedoras de la contienda y se dividieron el mundo entre sí en zonas de influencia, encontraron que el esquema kantiano seguía resultando útil. Más aún, durante el período efectivo de la administración bi-polar del sistema mundo uno de los axiomas

[20] El estudio más célebre sobre este período es el de Karl Polanyi, *La gran transformación*.

[21] Sobre estos temas, cf. en la literatura reciente el ya mencionado libro de Eric Hobsbawm y la colección de ensayos de I. Wallerstein, *After Liberalism*, New York, The New Press, 1995. En especial el ensayo «The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem».

de la política exterior compartido por las dos superpotencias fue la oposición consistente al rediseño del mapa político del mundo. Henry Kissinger expresó esa idea de manera explícita en más de una ocasión. En su concepto, el sistema de equilibrios del mundo se podía desestabilizar o, por lo menos, agitar, por dos razones fundamentales, a saber, un desborde de las demandas y reivindicaciones sociales y económicas de las poblaciones marginadas, lo cual se podía traducir en convulsiones internas en las naciones, o, más gravemente aún, por la creación de un nuevo estado-nacional, particularmente en zonas conflictivas. Esto último podía desestabilizar una zona del mundo de manera impredecible. El ejemplo más claro de la aplicación de este principio por parte de Kissinger fue la oposición a la creación de un Estado palestino en el Medio Oriente.

Las potencias deseaban pues mantener la ilusión de la soberanía nacional de los países de sus respectivas órbitas. Tácticamente esto se hacía de diversas maneras y recurriendo a expedientes adecuados al caso. En algunas zonas, eran las grandes potencias las que asumían directamente el control del orden. Para ello se acuñó el concepto de "soberanía limitada", empleado por los Estados Unidos para la administración de Centro América y el Caribe. La intervención directa en la República Dominicana fue justificada públicamente por funcionarios norteamericanos con ese concepto. O, en el caso de la URSS, la intervención en Checoslovaquia, que dio pie a la formulación explícita de la llamada "doctrina Brezhnev" sobre la soberanía limitada de los países de la órbita soviética.

En otros casos se trataba de encargar la administración del status quo a ciertas potencias intermedias, consideradas aliadas seguras y firmes de la gran potencia. Esto intentó practicarlo sobre todo Kissinger. Así, por ejemplo, pensó en el Irán del Sha como custodio de la zona del Golfo, y en el Brasil de los generales-dictadores como custodio de la América del Sur. De allí su célebre frase de entonces, "donde vaya el Brasil, irá el resto de Suramérica".

El hecho es que los estados-nacionales continuaron siendo los referentes centrales de la política internacional. Las revoluciones se pensaban primariamente como revoluciones nacionales; las guerras de independencia como "guerras de liberación nacional" y los planes de desarrollo como planes de desarrollo nacional. Con la independencia de las últimas colonias portuguesas del África, y salvo algunos remanentes de colonialismo tradicional subsistentes, el sistema de naciones pareció alcanzar su forma definitiva. El sistema era ciertamente un tanto deforme y arbitrario, especialmente en el caso del África, pero se lo tomaba como definitivo.

Lo que más radicalmente ha cambiado con la caída de la URSS y el fin del sistema bi-polar de administración del mundo ha sido precisamente esta aparente solidez del sistema de naciones. Hoy no hay un interés estratégico vital de parte de las grandes potencias para mantener la ficción de las soberanías nacionales de los países débiles ni tampoco una preocupación especial por la posibilidad que el mapa político del mundo deba ser redibujado anualmente. Para ello se ha acuñado ya, en la literatura especializada, un término ad hoc, a saber, el de "naciones fracasadas" (failed nations). Esto significa que, contrariamente a lo que fue la creencia hasta hace poco, se acepta que los estados-nacionales pueden quebrar, es decir, pueden alcanzar situaciones que pongan en cuestión su viabilidad como entidades políticas. Ese concepto ha sido ya empleado en relación a países tales como Ruanda, Somalia, la ex-Yugoslavia y otros, a los que se estima inviables, ya sea por la complejidad de los conflictos étnicos y sociales que albergan o por su carencia absoluta de medios para sustentar una economía medianamente saludable. En el caso de las Américas, el concepto, hasta ahora, ha sido empleado solamente en ocasiones en relación a Haití.

Las necesidades mismas de administrar el sistema-mundo, empero, responsabilidad que naturalmente recae en los más poderosos, está adoptando una forma peculiar que impone también limitaciones y tiende a socavar el ejercicio de la soberanía por parte de los estados más débiles y a restringir el principio de autodeterminación. En efecto, en la práctica, la función de velar por el orden del sistema ha pasado de las dos grandes potencias al Grupo de los Siete, ahora engrosado por la incorporación cuasi oficial de Rusia[22]. La formalización de este estado de cosas está en

[22] La literatura sobre las consecuencias del fin de la Guerra Fría en todo orden de cosas es inmensa, pero de valor muy variado. Una lectura interesante es la antología editada por Michael Hogan, *The End of the Cold War. Its Meanings and Implications*, New York, Cambridge University Press, 1992. Para una perspectiva crítica muy informada sobre las implicancias del «nuevo orden» para los países débiles puede consultarse con mucho provecho el libro de Noam Chomsky, *Year 501. The Conquest Continues*, Boston, South End Press, 1993. Un primer intento, también muy bien documentado, de evaluar los efectos generales de estos fenómenos en el arte de la guerra se halla en el ensayo de John J. Weltman, *World Politics and the Evolution of War*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995.

proceso y se alcanzará con la reestructuración muy probable del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para incorporar en su seno a las dos potencias del G-8 que faltan, Alemania y Japón. Entretanto, la configuración de este nuevo sistema de administración ya ha ido tomando cuerpo, principalmente a través de la inversión, cada vez más clara y explícita, de los términos de la relación entre el derecho internacional y los derechos nacionales. En la práctica, ya están sujetas a la ley internacional todas las transacciones comerciales, todas las financieras, los sistemas de transporte internacional, y muchas otras actividades. Asímismo, el derecho internacional ha tomado primacía en los campos de los derechos humanos, la ley de la guerra, y la protección de la naturaleza y la explotación de recursos marinos. La tendencia es clara: la primacía del derecho internacional dentro de unos pocos años será absoluta y apabullante y quedarán muy pocos rubros bajo la exclusiva jurisdicción y tutela de los derechos nacionales. Un paso importantísimo en este proceso es la creación de tribunales internacionales con jurisdicción mundial para tratar de casos de violación de derechos y principios consagrados en la ley internacional. El juzgamiento de los crímenes de lesa humanidad cometidos por los líderes independentistas serbios de la ex-Yugoslavia será un hito muy significativo en este sentido.

En el caso de América Latina, la internacionalización del derecho está corriendo parejas con un fuerte y sostenido fenómeno de regionalización. El mejor ejemplo de esto es la Convención Interamericana de Derechos Humanos y los diversos tratados regionales de protección de los derechos humanos, así como el Pacto de Defensa Colectiva de la Democracia, acordado en Santiago en el marco de la OEA.

La pregunta es si estamos ante un fenómeno reversible o si este orden de cosas está aquí para quedarse. La respuesta requiere diferenciar, por lo menos para juzgar las cosas en el mediano plazo, dos aspectos, a saber, la capacidad de autoafirmación de los países débiles y la de los países más poderosos[23].

[23] Como era de esperarse, son los países más poderosos los que han tomado la delantera en la reflexión sobre su propio futuro en las nuevas circunstancias. Dos libros escritos desde perspectiva que podríamos calificar de «nacionalistas» sobre los retos que sus respectivos países confrontan para tratar de asegurar su hegemonía en el orden mundial futuro son: para los EE.UU., Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-First Century*, New York, Random House, 1993; y, para el Japón, Taichi Sakaya, *Historia del Futuro. La sociedad del conocimiento*, Bs. As., Editorial Andrés Bello, 1994. Tal vez el libro más controvertido escrito por un japonés sobre el papel futuro de su país en el sistema internacional sea el de Shintaro Ishihara, *El japón que sabe decir no*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1991.

Los países más poderosos, con los EE.UU. a la cabeza, parecen estar convencidos que pueden sobrevivir incólumes a la reestructuración del sistema internacional. En el caso norteamericano, estamos ante una política deliberada del gobierno por evitar compromisos que limiten decisivamente la libertad de acción y de iniciativa de los Estados Unidos. Los ejemplos al respecto son abundantísimos y van desde la renuencia a aceptar que los conflictos internacionales se resuelvan en el marco puesto por los organismos internacionales hasta los intentos más burdos de imponer su legislación nacional y la autoridad de sus tribunales al conjunto de la humanidad.

Consistentemente, los Estados Unidos han preferido apoyar la conformación de fuerzas "multinacionales" cuando hay necesidad de una intervención militar colectiva, antes que dejar que sean los cascos azules los que se hagan cargo de las misiones de control internacional y, asímismo, han preferido, como en el caso de la negociación de paz del Medio Oriente, que las negociaciones no sean auspiciadas por las Naciones Unidas. El lema es que los soldados norteamericanos no deben servir bajo las órdenes del Secretario General de las Naciones Unidas, sino bajo el mando directo de su presidente. Tal vez la muestra más gráfica de esto hayan sido las varias veces que tratados de paz han sido firmados en los jardines de la Casa Blanca bajo la atenta mirada del presidente norteamericano.

Ejemplos del segundo fenómeno son las ya célebres leyes con las que los EE.UU. pretenden impedir todo comercio con Cuba, o los intentos de evitar, mediante amenazas de aplicación de sanciones, el comercio y las relaciones con países tales como Irán, Sudán y Libia.

Esta actitud, empero, lejos de indicar una fortaleza, muestra un gran temor y una profunda incomodidad ante la posibilidad de que la hegemonía norteamericana en el mundo, que era indiscutible hasta hace unas décadas, se pierda definitivamente, para dar paso a un orden multipolar, ahora que el derrumbe de la URSS parecía haber dado paso a un orden unipolar, al cual los norteamericanos parecen sentirse con derecho, dados sus esfuerzos durante la Guerra Fría. El problema es que la indudable superioridad norteamericana en el campo militar sobre todas las demás potencias y aún su relativa ventaja en el campo de la investigación básica, es crecientemente incongruente con la desventaja en los campos económico y financiero respecto de la Unión Europea y, sobre todo, el Japón. Los Estados Unidos no solamente se han convertido en el país deudor más grande del mundo, al mismo tiempo que transformaban al Japón en

el acreedor más importante, sino que corren el riesgo de quedar a la zaga en términos de la productividad de su aparato industrial y de la capacidad de innovación tecnológica[24].

Aunque de lo dicho resulta obvio que no puede preverse con exactitud cuál será la forma que en definitiva adopte el sistema internacional ni las características que habrán de asumir las instancias de administración del mundo, es poco probable que se entronice permanentemente un régimen monopolar[25] y, más bien, podríamos estar caminando hacia formas inéditas de compartimentación del mundo en esferas de influencia dependientes de grandes bloques supranacionales de poder. Por ahora, una suerte de consorcio de los bloques y naciones más poderosas, el G-7, está, en la práctica, fijando los lineamientos y las pautas para las transacciones internacionales en todos los ámbitos y ejerce, asimismo, un poder militar indirecto que se expresa en las decisiones de establecer fuerzas multinacionales de intervención, humanitaria o de otra índole, para actuar en los países y en las zonas que se estimen conflictivos.

Es este, más o menos, el contexto real dentro del cual el Perú y los países de su condición deben definir su futuro inmediato. Los instrumentos con los que cuenta nuestro país para ello son sumamente precarios y limitados, pues no maneja ninguna de las cartas capaces de definir la jugada a su favor.

No sorprende por ello que en muchos espíritus prime la sensación de que estamos fuera del tren de la historia y que realistamente no queda sino optar por una ubicación secundaria o terciaria en el escenario internacional. Tal es el ánimo que parece guiar muchas de las decisiones de los llamados neo-liberales que concuerdan con las tesis de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia y el supuesto absurdo inherente a toda apuesta utópica.

[24] *Al respecto cf. Paul Kennedy,* Preparing for the Twentyfirst Century, *New York, Random Press, 1993, pp. 290 y siguientes.*

[25] Años después de que se escribiera este artículo y hasta hoy hemos sino testigos del primer intento sistemático por establecer el dominio unipolar absoluto sobre el sistema internacional por parte de los Estados Unidos liderados por G. Bush hijo. Bush, como es sabido, se inspira en las ideas de los llamados neo-conservadores, quienes apuestan a imponer la hegemonía total de los EE.UU. durante el siglo XXI a partir del uso decisivo de su ventaja militar, que es, en realidad, la única que mantienen los Estados Unidos de manera indisputable. Todo indica, empero, que salvo que el empeño hegemonista norteamericano arrastre al mundo, que ya se ha convertido en un lugar más peligroso que hace apenas unos años, hacia una conflagración nuclear, el actual experimento neo-conservador ha de fracasar estrepitosamente debido, entre otras muchas razones, al debilitamiento grave de la economía estadounidense que está generando.

En ese caso, las preguntas sobre la identidad propia o la posibilidad de construir un orden social y, eventualmente, civilizatorio alternativo carecerían por entero de sentido y lo que quedarían sería asumir las consecuencias de la globalización actual en este campo, consecuencias que encuentran una de sus principales expresiones en la homogeneización de expectativas. Entretanto, en el campo estratégico, lo que restaría sería pugnar por la inserción del Perú en algunos de los bloques de poder en proceso de formación con el fin de alcanzar los beneficios que goteen del desarrollo industrial y tecnológico de los países más avanzados.

Esta alternativa, signada por la pasividad y un claro espíritu de sumisión y sobrevivencia inmediatista y rastrero, muestra a través de su aparente realismo varias graves deficiencias en la percepción de la realidad y en la identificación de las tendencias a largo plazo. Pues si bien es cierto que un orden mundial tecnológicamente determinado tiende a una cierta uniformización, este hecho no predefine ni las formas específicas de la configuración del orden político futuro, ni las variantes civilizatorias posibles ni, menos, las correlaciones de poder y, por lo tanto, los espacios de acción que pudieran abrirse. Esta es justamente la principal conclusión que puede extraerse de las dificultades antes mencionadas para visualizar con precisión las formas del futuro. El derrotismo neo-liberal asume acríticamente como cierta la hipótesis que aquí se ha tratado de negar, a saber, que el presente puede ser linealmente proyectado al futuro. Esta imposibilidad no debe llamarnos, en el ámbito de la acción, a tesis como las de Fukuyama, sino, por el contrario, a una apuesta abierta a la posibilidad de imaginar maneras alternativas de configurar la civilización humana.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, no hay razón alguna para que el futuro, que deberá ser totalmente distinto del presente, deba ser diseñado o imaginado y, menos aún, realizado desde un área específica del mundo y no desde, por ejemplo la América Latina. No es evidente que los que están empeñados en defender el orden presente y que dicen que su forma de vida no es materia de negociación sean los mejor dotados para inventar el futuro. Pero, con seguridad, el futuro no puede tampoco ser diseñado por gentes que, sin dar batalla alguna, se dan por vencidas prematuramente, es decir por almas cansadas que no estén dispuestas a hacer los esfuerzos políticos, intelectuales, vitales, para alcanzar un dominio adecuado de los factores que, hasta donde podemos ver, serán determinantes para organizar cualquier orden viable y sustentable indefinidamente en el tiempo. Si a algo debemos renunciar, por ende, no es al futuro, sino a nuestra condición colectiva actual de seres marginales.

¿En qué puede afirmarse un nuevo humanismo?[26]

1. Humanismo y antihumanismo

La mejor definición del humanismo, por clara y contundente, es la célebre frase de Pico Della Mirándola según la cual el hombre es el "*mágnum miraculum*". Estamos ante un ser que se compara y contrasta a sí mismo con todos los demás que conoce y se descubre, a la vez, inferior en algunos aspectos e inmensamente superior en aquellos que estima más importantes. Es un ser cuya propia existencia lo sorprende y lo deslumbra y que puede definirse a sí mismo como la corona de la creación.

Este sentimiento de superioridad, este ponerse a sí mismo por sobre todas las cosas de la tierra lo justifica el hombre del humanismo clásico en la certidumbre que puede llegar a dominarlas. Su derecho se asienta en la fuerza. El milagro consiste en que un ser por naturaleza vulnerable y débil, comparable a una "frágil caña", pueda, por medio de su razón, elevarse al rango de dueño y señor de la tierra.

La realización histórica del humanismo ha corrido por ello parejas con el desarrollo del proyecto moderno. El más grande evento humanista ha sido la Revolución Industrial, que empezó a hacer patente la posibilidad de materialización de los sueños imperiales del individuo: el dominio sobre la naturaleza podría generar un bienestar considerable y la tierra entera se convertiría en un hogar amable y acogedor para la especie.

La proliferación de discursos antihumanistas tradicionales fue incentivada, debido a eso, por dos tipos de situaciones: la protesta de los excluidos o la duda moral sobre la validez del proyecto moderno. Al antihumanismo de los excluidos, los humanistas han respondido afirmando su convicción sobre la posibilidad y conveniencia efectivas de mundializar y generalizar los beneficios de la modernidad. A los otros han respondido con una cerrada defensa de la superioridad cultural y civilizatoria de su proyecto. De allí que en épocas de más optimismo que la actual, los humanistas resultaran siempre victoriosos en la mayoría de las batallas que emprendieron. Y es por ello que los cuestionamientos al humanismo más duros y difíciles de superar son aquellos que se han planteado recién en las últimas décadas y que pueden ser clasificados en tres grupos básicos: los cientificistas; los post o antimodernistas y los ecologistas.

En general, el antihumanismo cientificista parte de una obsesión por la búsqueda de un conocimiento "objetivo", pero identifica lo objetivo con aquellas manifestaciones de la realidad que sean representables como flujos o procesos más o menos autosuficientes, es decir, que se desenvuelven sin intervención de agentes no-físicos. En las ciencias sociales este antihumanismo aparece como un reduccionismo de diversos tipos: la base de la conducta humana son unas estructuras independientes de la voluntad y, más aún, determinantes de ella, o la conducta humana no difiere en nada de la de los animales, pues en ambos casos hay elementos no-conscientes que son dominantes.

El instrumento principal de los antimodernistas ha sido últimamente la crítica frontal contra todas las formas de universalidad en las diversas dimensiones de la vida y el pensamiento. No hay valores comunes, no hay nada que semeje un orden uniforme en las estructuras de la motivación de las diferentes sociedades humanas, no hay sueños compartibles.

Los antihumanistas ecologistas, por último, presentan a la especie humana ora como algo fundamentalmente indistinguible de los demás animales, coincidiendo así con algunas variantes del reduccionismo biologista, ora como un animal especialmente dañino y cuya existencia no es necesariamente propicia para la naturaleza o las demás especies animales.

Las respuestas a estos argumentos no pueden ser ya más las mismas señaladas arriba y que se utilizaban contra los objetores tradicionales. Y no pueden serlo, porque la validez del proyecto moderno en que se sustentaba el humanismo clásico es lo que está en cuestión. Los antihumanistas actuales lo son o porque no creen en el proyecto moderno o porque no desean su realización, por considerar que no es una opción favorable para la especie.

La cuestión, por lo tanto, puede formularse de otra manera: ¿Es menester postular algún tipo de tesis humanista para sustentar un proyecto alternativo al moderno? Antes de comprometerse con un ejercicio como este hay que tener muy en cuenta que el humanismo se ha dado históricamente ligado al proyecto moderno, tal proyecto es el único que ha generado un

[26] Ponencia presentada en el *VII Congreso Nacional de Filosofía*, realizado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, (Agosto de 1998).

humanismo radical, pues aquello que se designa en relación a la Grecia clásica con ese mismo nombre es un fenómeno de una naturaleza y un contenido totalmente distintos. Es por ello justamente que el humanismo se ha visto comprometido en la crítica a la modernidad.

Por lo tanto hay que preguntarse muy seriamente, y ese es precisamente el meollo del asunto, si es posible y si es necesario algún humanismo independientemente del proyecto moderno o si uno está destinado irremediablemente a morir sin el otro. En lo que sigue, se tratará de aportar algunos indicios sobre las características que este debate podría tener.

2. ¿Cómo construir una alternativa deseable al proyecto moderno?

En el debate sobre la alternativa más deseable a los sueños de la modernidad debe tenerse muy presente lo que se acaba de decir, sobre todo porque en una forma no carente de importancia, la negación total del proyecto moderno es, parcialmente, no sólo una manera de adoptar una postura antihumanista, sino una opción por formas de existencia humana poco propicias para una vida colectiva agradable. En efecto, el proyecto moderno no está constituido solamente por la voluntad desmedida de poder y por el despliegue destructivo de algunas pasiones, sino también por la triple convicción que los seres humanos son iguales, intrínsecamente dignos y libres. La negación total de la modernidad requeriría ir más allá de la "libertad y de la dignidad".

En su famosa Carta sobre el humanismo[27], Heidegger advierte contra los intentos de fundar el humanismo en los "valores", incluyendo, por ejemplo, un valor como el que se designa con la expresión "dignidad humana". La preocupación de Heidegger es que someter algo a una valoración equivale a robarle su objetividad y a convertirlo en un mero referente para el acto humano subjetivo de valoración.

El problema es, sin embargo, que no resulta obvio que haya una forma diferente de apreciar la importancia de algo que no sea a través de un juicio de valor que, además, tenga como referente central al propio ser humano. Examinemos algunas alternativas a partir de una apreciación de la condición humana actual.

[27] Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur L'Humanisme* , Paris, Aubier, 1964, Pg. 128

Esa condición, como no debemos cansarnos de insistir, se define a partir de un doble riesgo: el riesgo real que en un futuro no muy lejano la especie humana como tal tenga que confrontar un entorno hostil para su subsistencia y el riesgo no menos cruel para la mayor parte de la población actual del mundo de ver su existencia marcada por crecientes niveles de animalización, para usar la fuerte expresión con que Marx designaba la supresión de las potencialidades humanas para trascender la esfera de las necesidades primarias. Esto último está obviamente referido a las formas de organización de las sociedades humanas actuales, signadas por una dura e implacable lógica de exclusión. Pero justamente por ello estamos ante cuestiones que atañen directa e inmediatamente al proyecto moderno de alcanzar la felicidad universal, pues para la inmensa mayoría de los humanos esa meta no es más que una ilusión irrealizable.

La primera cuestión, de otro lado, está referida a un problema aún más difícil de resolver. Pues lo que implica es la tesis que la realización efectiva del proyecto conllevaría la extinción de sus ejecutores y el fin de la humanidad.

Para algunos de los que hoy disfrutan de los privilegios del orden social y que no están dispuestos a abandonar el sueño moderno en lo que atañe a la búsqueda de bienestar material creciente, mas no necesariamente en lo que respecta a la preservación de los valores antes citados, la toma de conciencia de este riesgo catastrófico ha conducido al intento de formular versiones para ablandar y morigerar el proyecto. Tal es el origen y el sentido del discurso sobre el "desarrollo sostenible" o sustentable, que, en buena cuenta, es una manera de obviar el tratamiento de los asuntos de fondo, pues una sociedad sustentable, es decir capaz de durar más en el tiempo que la actual, puede serlo a costa de las mayorías o a costa de la limitación del ímpetu universalizante. La otra opción, más dura y menos amable es aceptar alguna forma de neo-darwinismo y, por ende, el supuesto que las mayorías están irremediablemente condenadas a la exclusión.

No cabe duda, sin embargo, que de ser reales ambos riesgos, la perspectiva más interesante y productiva para el desenvolvimiento de una reflexión como la que estamos realizando resulta del cruce de ambas percepciones. Esto es, quien mejor situado está para formular las preguntas más profundas y provocadoras es quien está marginado o puede comprender la condición del marginado en toda su gravedad y a la vez sabe que, en el largo plazo, vale, respecto de los ahora privilegiados lo que Sócrates habría dicho a sus jueces: a ellos los ha condenado a muerte la naturaleza.

Quien adopte este punto de partida deberá tratar de encontrar una alternativa de sociedad que sea inclusiva, es decir, universalizable y a la vez viable en el largo plazo. El ansia de universalizar, que es, vale la pena no olvidarlo, un valor moderno, proviene en este caso no de un acto de voluntad, sino de un imperativo existencial propio de la situación en que se encuentran el excluido o el miserable. Son pues los miserables y excluidos los mejor situados para ser considerados como puntos de partida y referentes imprescindibles para la construcción de una propuesta alternativa a la moderna, que, como se tiene dicho, preserve algunos de sus fundamentos axiológicos.

Ahora bien, ¿qué desea el miserable, aquel que vive cotidianamente cercano a la muerte y a la desesperanza? Como aspiración máxima puede desear salir de su miseria. Como aspiración mínima permanecer vivo, aún sumido en la miseria. Esta perseverancia en el ser puede pues estar motivada, como en el caso de cualquier ser vivo, por un instinto de supervivencia o por la esperanza de una vida feliz. Cualquiera que fuera el caso, lo que hay detrás de la voluntad de sobrevivencia no puede ser otra cosa que una valoración positiva de la propia existencia. Esta valoración puede estar referida al fenómeno biológico mínimo, es decir, puede pensarse que la vida como tal y, en cierto modo, la vida de un ser complejo como el humano, tiene un cierto valor y es digna de ser preservada, o la valoración puede estar referida a la capacidad de ser felices o a alguna otra capacidad o potencialidad humana que corre peligro de no realizarse si se produjera la muerte física.

Sea como fuere que se manejen estas alternativas, lo cierto es que la pregunta sobre el valor de la vida humana y la importancia de preservar la experiencia humana en la tierra cobran más sentido cuando están primariamente referidas a los más miserables. El humanismo, pues, tendría que empezar por argumentar que la más miserable de las vidas humanas tiene algún valor.

Pero, a estas alturas, alguien podría argüir que el razonamiento anterior es falaz, y que no prueba en absoluto la necesidad de optar por una perspectiva miserabilista para encontrar alternativas al actual orden de cosas. La objeción es parcialmente cierta, pues mostrar cual es la mejor perspectiva para pensar en alternativas a un orden radicalmente diferente del actual, no implica prueba alguna del valor de la vida del más miserable.

Podría alguien decir, por ejemplo, que las vidas de los miserables son menos importantes que las de aquellos que contribuyen centralmente a la creación de órdenes civilizatorios superiores y que lo que más valor tiene es el conocimiento y no el mero hecho biológico de la existencia. Lo importante entonces no sería solamente crear las “segundas naturalezas” de las que hablaba Cicerón, sino que esas segundas naturalezas sustenten formas elevadas de civilización y permitan un incesante aumento del conocimiento.

Debemos preguntarnos, en primer término, si es obvio que un aumento del conocimiento del entorno pueda contribuir a una mayor y mejor justificación de la vida humana. El conocimiento, producto de una mera curiosidad intelectual, ese que los griegos estimaban superior por tener valor en sí mismo, difícilmente puede ser concebido como la base del valor de la vida humana. Esta manera de razonar tendría sentido únicamente si se estableciera que ese conocimiento muestra al ser humano como un elemento central en la configuración de la naturaleza, no solamente en términos de una necesidad física, sino en función de algún valor agregado a la naturaleza, de modo tal que entre un universo con seres humanos y otro sin ellos se pudiera establecer una clara diferencia cualitativa en favor del primero.

Aquí no está de más hacer una breve referencia a la curiosa tesis del físico Max Tegmark, según la cual algún observador que conociera al detalle las condiciones iniciales de nuestro universo hubiera podido determinar la necesidad de la aparición en él de seres humanos. Tegmark dice que la fórmula cartesiana, cogito ergo sum, podría sustituirse por otra que predicara “cogito, ergo el espacio-tiempo tiene 3+1 dimensiones”. Más allá de la consistencia de este tipo de argumentación, lo cierto es que con ella apenas si se apunta a establecer una necesidad física y que nada se deduce de ella sobre la “importancia” o el “significado” de la existencia humana. Pues nuestra pregunta, recordémoslo, es si puede un aumento de conocimiento sobre la naturaleza darnos más luces sobre el sentido de la existencia humana. La pregunta entonces no es sobre la necesidad o contingencia de la existencia humana, sino sobre su significado trascendente.

Tal significado podría estar aportado de dos maneras: o por el hecho de que con el ser humano se alcance niveles de complejidad y perfección físicas sin parangón, o porque el ser humano sea capaz de pensar y sentir el mundo.

Si el sentido está dado por la capacidad de pensar el mundo, en el sentido de comprenderlo y contemplarlo, entonces ese sentido es poco relevante, pues no se traducirá en ningún cambio del mundo mismo. Si por el contrario, el sentido radicara en la capacidad de comprender el mundo para actuar sobre él de algún modo determinado, entonces el sentimiento, que es la clave para la acción, sería el verdadero elemento dador de sentido y toda vida a la vez racional y sensible sería parte del mecanismo de creación de sentido.

Con esto volveríamos al principio, a saber, al individuo cuyo sentimiento lo impulsa a mantener su vida a pesar de sus miserias y volvemos también a la valoración subjetiva, que no gustaba a Heidegger. En el fondo, lo que no le gusta a Heidegger es el antropocentrismo implícito en este tipo de visión. Pero simplemente no hay manera de escapar a tal antropocentrismo y a la vez darle sentido a la vida. Si el ser humano es el portador de sentido, el juicio sobre ese sentido deberá ser auto-referido.

Es ese el significado que debe tener un nuevo humanismo. La cuestión no es ya la del dominio sobre la naturaleza, sino la de pensar la existencia humana como un paso cualitativamente superior en la afirmación del ser.

Es obvio que si existiera en algún rincón de este o de otro universo posible un tipo de ente con capacidades sensitivas y racionales superiores a las humanas o con otras capacidades relacionales no imaginables por nosotros, tales seres contribuirían del mismo modo a dar sentido a su propia existencia.

Nada comprendieron aquellos que temían que sacando a la tierra de su lugar privilegiado en el universo el hombre disminuiría su prestigio ontológico y perdería el derecho a reclamar superioridad. Hoy, que no solamente la tierra, sino el sistema planetario y la propia galaxia han sido desplazadas a un remoto e insignificante lugar en el universo, ese hecho sigue siendo tan irrelevante para el debate sobre el "humanismo" como lo fuera entonces. La cuestión del humanismo se refiere única y exclusivamente a los términos de la relación entre el ser humano y su entorno y, más básicamente, a la pregunta por el sentido de la existencia de la especie.

3. Algunos rasgos del nuevo humanismo

A estas alturas podría objetarse que estamos en un ejercicio inútil, pues no solamente parecería innecesario propiciar una resurrección del humanismo, sino el esfuerzo mismo de buscarle sentido trascendente a la existencia humana.

La respuesta a estas objeciones, especialmente a la segunda, es la reiteración de la caracterización de la condición humana actual. Una especie que está en riesgo de extinguirse por acción propia, y que es consciente de ese hecho, no puede eludir la pregunta sobre el sentido de su propia existencia, ya que en la práctica tiene la posibilidad de decretar, por acción o inacción, su propia desaparición.

Podría decirse, empero, que el instinto de conservación es la mejor respuesta a esa cuestión y que no es menester desplegar el confuso esfuerzo de búsqueda de significados. Pero este argumento es totalmente contraproducente, pues su conclusión lógica no puede ser que la especie humana tiene una razón especial de ser, sino que cualquier forma sentiente de vida es dadora o portadora de sentido.

El nuevo humanismo tiene que partir de la premisa que la especie humana como tal tiene una capacidad aportadora de sentido particular y que su desaparición significaría una perdida considerable para el universo. El humanismo debe dar pues una dimensión cósmica a la existencia de la especie.

Es obvio, de otro lado, que la pregunta sobre el sentido de la vida y el valor de lo humano debe correr parejas con la pregunta sobre la mejor forma de vivir. Caben aquí dos posibilidades: o el sentido de la vida se agota en la mera existencia de seres humanos o hay unas formas de existencia que expresan mejor ese sentido que otras. En el primer caso, y dado que los hombres viven en sociedad, cualquier orden social sería expresión cabal y suficiente de aquello que la vida humana expresa por antonomasia. Los post-modernos y demás relativistas actuales parecen inclinarse por esta opción que, sin embargo, resulta incompatible con las exigencias que derivan de la descripción de la condición humana.

En efecto, si el punto de partida para la construcción de una sociedad viable alternativa a las actuales es el valor de la vida del más miserable de los hombres, entonces estamos condenados a un universalismo fuerte y estricto, en el sentido que ningún orden social que se construya sobre la base tradicional que consiste en poner énfasis en la diferencia, antes que en la similitud y que, por ende, sea potencialmente excluyente, es aceptable.

El único orden social posible es aquel que pueda en principio acoger a todos los seres humanos sin excepción y que vea en cada uno de ellos un

portador de sentido. Esto es así, porque lo esencial de la condición humana, es decir, la proximidad a la muerte colectiva, es un hecho compartido por todos. Ante un destino común, la respuesta no puede ser sino un hogar común.

Este tipo de universalismo no puede construirse sino sobre la base de un universalismo axiológico. Son valores compartidos los que pueden servir de base a una convivencia universal. Toda diferenciación, si es aceptable, es decir, si no implica discriminación o exclusión, deberá darse secundariamente y respecto de aspectos no centrales de la vida.

¿Significa esto empero que cualquier orden social, con ser simplemente abarcante, podrá ser considerado el mejor? La respuesta a esta pregunta requiere que se haga un esfuerzo por despejar el terror a lo universal, terror que proviene del doble hecho que, hasta ahora, las identidades se han construido sobre la base de la diferenciación sistemática y, de otro lado, al no menos lamentable hecho que lo universal real ha sido siempre producto de una imposición que violentaba precisamente las peculiaridades de cada grupo.

Lo universal propio del nuevo humanismo, empero, se presentaría a cada espíritu como un instrumento para su propia salvación. Su dignidad no dependerá de la preservación de sus diferencias con el resto, sino antes bien de su creciente confluencia con los demás.

En tiempos pasados fue posible para algunos antropólogos imaginar que la diversidad de culturas era la expresión de una sabiduría profunda de la naturaleza que, siguiendo la estrategia de la selección natural, permitía la proliferación de culturas para poder hacer frente a los cambios imprevistos del entorno. La diversidad cultural era comparada así libremente con la diversidad de especies biológicas. Las estrategias de la naturaleza y de la sociedad eran convergentes y se asemejaban.

Hoy y en el futuro, conforme la existencia de la especie dependa más de su propia acción para mantenerse, la tendencia a la proliferación de diferencias tenderá a disminuir, más aún, en algunos casos deberá ser limitada y restringida, para dar paso a niveles de uniformización muy altos. Las diferencias podrán ciertamente surgir luego, pero sobre la base sólida de unos elementos comunes cerradamente compartidos. En esas circunstancias, es obvio que inicialmente las diferencias tomarán la forma de expresiones exóticas y que podrán desarrollarse únicamente en campos de la vida no esenciales para la preservación del hogar común. A diferencia del pasado, pues, cuando las diferencias surgían a partir de condiciones de vida diferentes, ahora las diferencias surgirán desde la similitud primigenia.

Esta uniformización está primariamente ligada al proceso de artificialización del medio, es decir, a la creciente necesidad que el ser humano, mediante su acción colectiva, construya un hábitat en la biósfera terrestre capaz de acogerlo y que se proponga, a la vez, preservarlo en el tiempo lo más posible.

En términos de los "valores" compatibles con ese hábitat crecientemente artificial, es obvio que no podrá esperarse una concordancia estricta con todos aquellos que nos son caros hoy. Para empezar, no es evidente que la idea de individuo, tal y como la ha definido la modernidad, resulte aceptable en ese nuevo entorno, por lo menos no en la forma que hace que las ideas de dignidad intrínseca y libertad vayan indesligablemente unidas. Si bien el punto de partida será, en el mejor de los casos, según tenemos dicho, y en eso consistiría precisamente el "humanismo" del pensamiento, la valoración de las formas más elementales y miserables de vida, la "libertad" individual, en un contexto artificial, es decir, muy vulnerable a la acción disruptiva de cualquiera de sus componentes, no podrá en ningún sentido ser extrema.

La fórmula de Mill, "mi libertad (de acción) termina allí donde comienza la del otro" y la consecuencia que de ella han derivado los liberales modernos, que las utopías son individuales, es inadecuada totalmente para un entorno en el cual yo debo imaginar mi vida y mi destino ineluctablemente ligados a los de todos los demás, en la medida en que solamente la más perfecta y permanente concertación de voluntades pueden mantener el derecho colectivo a la existencia.

Esto que vale para pensar las posibilidades de acción, vale también para imaginar los procedimientos aceptables para la distribución de bienes y servicios. No hay ciertamente razón alguna para pensar que la premisa de la escasez deba ser necesariamente asumida como la única base para la vida en esas circunstancias. Pues no es posible anticipar al detalle las posibilidades tecnológicas, sobre todo en el campo de la generación de recursos artificiales y energías inextinguibles. Pero aún suponiendo la abundancia, que los economistas desde el siglo XIX presuponen como la base para la más amplia libertad, no se deduce de ello que será posible permitir una acumulación individual de poder a partir de la monopolización

de recursos o fuentes de recursos como la que se permite hoy. Una cosa es que se pueda permitir el disfrute sin límite de aquellos bienes y servicios que abunden, muy otra cosa es que la administración de la producción de bienes o la prestación de servicios pueda quedar a criterio particular de individuos o de grupos en un contexto altamente artificializado y vulnerable y, por ende, necesitado de una coordinación estricta de las acciones de cada componente de la sociedad. Es decir, el mayor peligro no es la acumulación de bienes, sino la traducción de tal acumulación por parte de individuos o de grupos en fórmulas para acrecentar su poder relativo sobre el resto. Tal posibilidad, en un entorno en el cual ya existen los medios técnicos para decretar la aniquilación de la especie o de parte importante de ella, es, sin lugar a dudas, la amenaza más grande a cualquier proyecto medianamente igualitario y libertario.

Si, por el contrario, la escasez, en alguna nueva forma, fuese la realidad de la que hubiera que partir en la administración de los bienes y servicios, se generará la misma conclusión anterior.

Esto tiene obvias consecuencias para pensar el futuro de las formas políticas actuales y el de las premisas culturales sobre la base de las cuales se organizan hoy las comunidades dadoras de identidad.

La democracia en su forma actual tiene en realidad muy poco espacio en una sociedad altamente artificializada y humanista, en la medida en que las cuestiones más esenciales pertinentes al mantenimiento y preservación del orden social no podrán estar sujetas a debates amplios y abiertos. Es decir, hay amplias zonas del quehacer humano en general y de la sociedad que se deberán percibir como cuestiones “técnicas” o como elementos constantes y no sujetos, por ende, a deliberación por parte de los individuos o, si ya tales entes no existieran, entre quienes los sustituyan. En este sentido, pero sólo en este, son pertinentes los famosos argumentos de Comte y los positivistas clásicos contra el liberalismo. La libertad individual y la de los grupos particulares que puedan existir podrá ejercerse única y exclusivamente a partir de la aceptación de premisas intocables e indispensables para la vida en común. En condiciones normales tales premisas no podrán estar sujetas a debate alguno.

Si todo esto trae a nuestra imaginación imágenes de sociedades totalitarias y poco atractivas, esto es principalmente porque la premisa humanista formulada en estos nuevos términos no resulta compatible con nuestra auto-imagen de individuos absolutamente autónomos.

Cabe, por cierto, la otra opción, a saber, renunciar a la premisa humanista y optar por preservar, para una parte de la humanidad, un orden social similar al actual, dejando a su suerte a la inmensa mayoría de los seres humanos. Esa es, en cierta medida, la opción que, de facto, se ha asumido hoy. Pero los niveles de conflicto y las consecuencias previsibles de ese conflicto, especialmente dadas las disparidades de poder que prevalecen entre los grupos privilegiados y los excluidos, son de tal magnitud que las consecuencias imaginables son probablemente tan repulsivas moralmente como la idea de perder la individualidad.

Un grupo privilegiado y poderoso al punto de poder decidir a favor del exterminio del resto de sus congéneres en aras del mantenimiento de su propio estatus, tendrá no solamente que decretar la inhumanidad de aquellos a los que va a exterminar, sino que además deberá medir con cuidado la posibilidad y la conveniencia de que su propio orden sobreviva a tal masacre.

Pero hay en esto otro factor a ser tomado en cuenta, pues si bien el número humano es un elemento decisivo en la precisión y cálculo de las opciones actuales, lo es también la relación con el entorno natural. Esto es, la sobrevivencia de un orden social no depende hoy solamente de la limitación del número de sus componentes, sino de la actitud ante los ritmos de la naturaleza y la capacidad gnoseológica y técnica de modificar esos ritmos o sustituir procesos naturales por otros artificiales. No hay así escapatoria, en el largo plazo, respecto de las conclusiones precedentes.

Como se tiene dicho, este tipo de ejercicio prospectivo está muy distorsionado, entre otras cosas, por la tendencia a adoptar como punto de partida la dicotomía escasez - abundancia que proviene del pensamiento económico moderno. Pero ya hemos visto que esa variable es secundaria y que muchísimo más significativa es la cuestión de la administración de la acción colectiva.

4. Un sentido cósmico posible para la existencia humana

Hasta aquí hemos visto, tal vez de manera un tanto confusa, que la mejor opción para definir la vida futura de la humanidad es hacerlo a partir de dos premisas, la del humanismo, que no es sino una valoración positiva de toda vida humana, y la presuposición de un valor cósmico de esa vida,

siendo esta segunda premisa la que ayuda a dar fuerza y sentido a la primera.

Podemos ahora preguntarnos de manera preliminar por la forma y posible naturaleza de los argumentos a favor de la premisa del significado trascendente o cósmico de la vida humana.

Presuponer que tal significado tiene un carácter "inherente", en el sentido que la mera existencia de seres humanos con potencialidades no realizadas sea en sí misma valiosa, nos conduce a una postura endeble, pues entonces resultará que cualquier orden social tendría el mismo valor que cualquier otro orden social dado y que la acción dirigida a lograr algo más que la mera subsistencia carecería de significado especial. Ese es el problema de fondo con posturas, por lo demás interesantes, como las de Amartya Sen y los "aristotélicos" contemporáneos. La idea kantiana de que hay una obligación moral fuerte de realizar los "talentos" conduce a parecidas conclusiones.

La única manera de pensar sensatamente la posibilidad de que la existencia humana tenga un valor cósmico es imaginando ese valor dependiente del sentido de la acción humana colectiva, pero pensando, a la vez, que tal acción actúa sobre el mundo para generar, como se dijo arriba, cambios en el orden de cosas que signifiquen una diferencia cualitativa en la configuración del entorno.

Pero así como no tiene mucho sentido pensar que la mera subsistencia biológica de la especie sea portadora de sentido, tampoco lo tiene presumir que la existencia de una capacidad racional y cognitiva por sí sola es ese sentido. Las capacidades no dan sentido por sí mismas, lo pueden dar sus realizaciones efectivas, dependiendo, según lo que se tiene dicho, de cuál sea la naturaleza de esas realizaciones y a quiénes involucre.

Esto plantea un problema delicado, que mal resuelto, podría llevar a una aparente negación del imperativo humanista que hemos adoptado. Dado que la contribución a la realización de cualquier objetivo colectivo planteado será necesariamente diferenciada, esto podría ser tomado como base para argüir que no toda vida o existencia humana es igual o, dada la posibilidad técnica de clonación y de manipulación genética, a la conclusión que todos los seres humanos deberían ser artificialmente igualados. Este tipo de aparente problema se genera a partir de una premisa distorsionadora e innecesaria, pero comprensiblemente influyente por provenir de la ideología moderna, a saber, que los individuos deben ser aisladamente juzgados en función de sus contribuciones y aportes. La producción de sentido a partir de la acción humana es un fenómeno colectivo y se juzga desde esa perspectiva. No tiene sentido, siquiera, pretender que cada acción humana en cada caso y en cada tiempo tiene que ser evaluada en función de su contribución a la producción de sentido. La mera acción individual, pero enmarcada en un contexto capaz de garantizar la perpetuación activa de la especie, le da sentido pleno a cada existencia y a cada acción no disruptiva. Es imaginable que generaciones enteras de humanos pasen por el mundo sin pensar siquiera en que su existencia es productora de sentido cósmico, tal olvido en nada disminuiría el valor y el sentido de su existencia si esa existencia estuviera enmarcada en un proyecto colectivo de generación de sentido. El Dios del ama de casa aparece así como una deidad menor, aunque tal vez psicológicamente indispensable; el Dios que se requeriría para un proyecto histórico de envergadura sería un juez capaz de percibir, a la largo del camino de la humanidad, pero también a la hora de la llegada, si la hubiera, que la acción de la especie ha introducido un cambio cualitativo notable en el orden cósmico.

Entretanto, y hasta que se resuelva el debate actual, queda recordar los versos poderosos de Schiller para no desesperar de la búsqueda de una vía real al sentido de la existencia de la especie:

> *Selbstgenügsam willst du dem schönen Ring dich entziehen*
>
> *Der Geschöpf an Geschöpf reiht in vertraulichem Bund,*
>
> *Willst, du Armer, stehen allein und allein durch dich selber,*
>
> *Wenn durch der Kräfte Tausch selbts das Unendliche steht?*[28]

[28] «De manera autosuficiente quieres tú librarte del bello aro,/ que criatura con criatura liga en confiable nexo,/ Quieres, tú miserable, quedarte solo y valerte por ti mismo, / Cuando por la fuerza del intercambio se presenta el mismísimo infinito?» (Traducción libre, *Der philosophische Egoist*).

La tensión entre lo particular y el imperativo de universalidad[29]

La condición humana en la actualidad se caracteriza fundamentalmente por la coexistencia de dos formas básicas de estar en el mundo. Ambas producto de la historia de los últimos siglos, pero en muchos casos antagónicas y casi excluyentes ente sí. Podemos llamar a una "fenoménica" y a la otra "ontológica".

La primera tiene que ver con la manera como los sujetos concretos se perciben a sí mismos, cómo definen su identidad y, por ende, cómo diseñan sus estrategias de vida dentro de un horizonte más bien limitado, en el que no ha entrado de manera efectiva el conjunto de sus congéneres.

La segunda no constituye un horizonte vital efectivo sino para un número limitadísimo de personas, si acaso alguna, aunque no por eso es irreal. Se descubre a partir de una reflexión crítica sobre la humanidad como un todo; es, para usar esa expresión que se ha puesto de moda últimamente, la percepción de que el mundo se ha hecho uno. Lo que queda claro es que si en un plazo razonable esta perspectiva no es adoptada para definir su horizonte de vida por la inmensa mayoría de los individuos que viven en la tierra, las posibilidades de sobrevivencia de la especie como tal se verán muy disminuidas.

En realidad, es precisamente por esa razón que los seres humanos debemos por ahora aprender a tolerarnos, es decir, a soportar una convivencia que probablemente nos resulta incómoda y molesta con gentes que tienen hábitos y concepciones distintas de las nuestras.

El hecho es que la inmensa mayoría de culturas hoy existentes se ha originado desde circunstancias y condiciones diversas. Esto es, la condición humana de los creadores de cultura ha sido particular y las lenguas y culturas se han gestado para responder por ello a situaciones definidas y limitadas. Recordemos además que la tendencia en las culturas más antiguas ha sido a identificar lo humano con lo propio y a reservar el apelativo "humano" para designar exclusivamente a los miembros de la comunidad propia.

[29] Ponencia para el Congreso Iberoamericano e Interamericano de Filosofía, realizado en Lima (Pontificia Universidad Católica, Enero 2004).

Todo lo demás aparecía como "no-humano", como esencialmente distinto. Esta tendencia a la diferenciación profunda, que en las sociedades más tradicionales respondía a imperativos de la geografía o de las circunstancias, lejos de atenuarse, se agudizó con el advenimiento del esquema del Estado nacional, que ha imperado como forma organizativa por excelencia en los últimos siglos. La humanidad enfrentó entonces un esfuerzo deliberado de diferenciación, de distanciamiento, de creación de particularidades. Un esfuerzo acompañado de mitos esencialistas: la lengua reflejaría una visión del mundo irrepetible, intraducible; la nacionalidad correspondería a una percepción particular de la realidad, a una óptica a la cual se logra acceder solamente a través del nacimiento y de una educación específica.

La tolerancia, es decir, el aguante de las diferencias pensadas como insuperables, resultaba así un valor fundamental para sociedades que se encontraron no a partir de un esfuerzo de acercamiento, sino por razones de geografía, de estrategia o de comercio. En el fondo, las diferencias nacionales no operaban de modo muy distinto que las religiosas. Pensar que se tiene una comunicación privilegiada con Dios y una vía preferencial a la salvación de las almas, no es en el fondo ilusión muy distinta a la de creer que la propia esencia nacional es intrínsecamente superior a la de los demás.

La tolerancia se ha tornado más necesaria aún a partir de la superación de aquella forma de intolerancia absoluta que supuso la colonización y la dominación imperialista. Ambos procesos tenían como condición indispensable imaginar que las culturas de los que iban a ser colonizados eran inferiores o degeneradas. De las de América se dijo que eran degeneradas y degenerantes, al igual que el medio ambiente que las producía. A quienes se esforzaron varios siglos por homogeneizarse interiormente de acuerdo a los preceptos de la ideología nacionalista mientras que a la vez se empeñaban en diferenciarse de los que querían dominar y de sus vecinos, con quienes competían en esa empresa, el verse de pronto formalmente igualados con sus ex-colonias, debido a la imposición del esquema kantiano en el orden internacional, o, peor aún, invadidos al interior de sus propias sociedades por los diferentes e inferiores, les ha costado variar su perspectiva y, el principio de tolerancia, en la medida en que logren aplicarlo, les resulta útil en ese sentido.

Igual sucede en las sociedades latinoamericanas y en particular en las andinas y en aquellas que se caracterizan por ser multiétnicas y multiculturales.

De hecho, el éxito que se ha alcanzado en este esfuerzo de cambio de perspectiva no parece todavía ser muy considerable. Consideremos, para entender estas circunstancias, un experimento mental. ¿Qué sucedería si, de pronto, descubriéramos que existen, a distancia razonable, otros varios planetas similares a la tierra y que es posible repartir a los 6 mil millones de seres humanos en todos ellos? La cuestión es, ¿dadas las actuales circunstancias y niveles efectivos de solidaridad entre los habitantes del planeta tierra, preferiría la mayoría emigrar o quedarse donde está y buscar modos de convivencia satisfactorios para todos o para la mayoría? No me cabe duda que, como ha sucedido en el pasado, cuando los espacios terrestres parecían más amplios o vacíos, que la mayoría optaría por irse a otra parte a buscar mejores condiciones y alternativas de vida, procurando juntarse solamente con los suyos.

Dado que no parecen existir otros planetas disponibles a corta distancia, entonces quedan dos alternativas sobre la tierra, ambas técnicamente realizables. Una es que un porcentaje de los seres humanos que tenga el poder para hacerlo y que considere deleznable o insoportable la presencia de los demás sobre la tierra, opte por eliminarlos y se apodere en la práctica de todo el planeta. Quienes hoy detentan el monopolio del poder están en condiciones de hacerlo. La otra alternativa es que se busque colectivamente una fórmula de convivencia que haga posible la permanencia, en condiciones medianamente aceptables, de todos los seres humanos en el planeta.

La solidaridad limitada entre los grupos humanos impone, si se desea realizar esta alternativa, un mínimo de tolerancia mutua. La pregunta que este breve trabajo se formula es, ¿y cuáles son los límites a esa tolerancia? O, dicho de otro modo, ¿qué prácticas, costumbres, aspiraciones, ideas deberán ser consideradas intolerables si han de imponerse reglas de conducta que hagan posible la convivencia universal?

Tres límites a la tolerancia se presentan casi de inmediato. Uno está dado por las prácticas o concepciones que tiendan a hacer deleznable o despreciable y, por tanto, prescindible la existencia de determinados individuos o grupos humanos, y que abran las puertas a su instrumentalización o eliminación. El otro, por aquellas prácticas o ideas que pongan en riesgo la supervivencia misma del conjunto de la especie. El tercero corresponde a las prácticas o ideas que tengan un carácter cerradamente excluyente, es decir, que pretendan atribuir a unos grupos derechos o en general un estatuto existencial intrínsecamente superior al de los demás.

Si frente a esto, alguien preguntara, ¿son iguales todas las culturas?, la respuesta debería ser un rotundo ¡no!. Una cosa es que se predique la igualdad entre individuos, cosa que se impone naturalmente si se pretende una fórmula para la convivencia universal, otra muy distinta que las culturas se pretendan igualmente valiosas, pues es obvio que algunas configuran y alientan formas de conducta y de interrelación más excluyentes, más denigrantes y más peligrosas para el conjunto que otras.

La reacción negativa frente a este tipo de razonamiento, que bien puede ser confundido, de no efectuarse las aclaraciones correspondientes, con el discurso tradicional sobre la superioridad de unas culturas sobre otras, sería razonable si en efecto el juicio sobre las culturas particulares negativas se hiciera desde una particularidad cualquiera, ocasionalmente encumbrada. Esto ha sucedido a lo largo de toda la historia. Los vencedores imponen su particularidad como una universalidad sobre los vencidos. La multiplicación de demandas de respeto a los particularismos que vemos en el presente es consecuencia de este fenómeno. Es natural que frente al colonialismo, al imperialismo y a la brutal imposición que se aplicó en algunos casos en la conformación de estados nacionales homogeneizados, hoy los otrora oprimidos y negados reivindiquen su derecho a la diferencia y a la especificidad.

Ese, empero, es un fenómeno históricamente limitado. Lo más probable es que pasado un período de normalización, durante el cual se respeten las diferencias y se admitan como válidos los exotismos y las particularidades, es decir, se responda positivamente a las demandas de reconocimiento y revalorización de los ahora humillados y excluidos, la fuerza de las cosas y el natural impulso a la expansión de las experiencias personales de las gentes más emprendedoras y libres, ponga nuevamente en marcha mecanismos de unificación cultural. La proliferación de lenguas que resuelve problemas de identidad de muchos sujetos, no elimina en el mundo actual la necesidad de una comunicación amplia, es decir, la necesidad de una lengua común que no es ya solamente para transacciones, sino para intercambios efectivos de experiencias. La rapidez con la cual pueden desarrollarse lenguas nuevas, como el patois o las lenguas créole, es admirable y es una muestra de la validez de este fenómeno. En nuestro entorno inmediato tenemos en gestación el “spanglish” al norte y el “portuñol” al este.

En realidad, la rigidez en la diferenciación de lenguas y culturas es consecuencia de la imposición política, pues la experiencia muestra que cuando se abren las compuertas para un intercambio libre entre diferentes, la tendencia es más bien al surgimiento de productos culturales nuevos y de fenómenos híbridos y mezclas, con niveles de utilidad mayores para sus usuarios que los de las culturas madre originales. La riqueza cultural está en la creatividad, antes que en la mera preservación.

En efecto, si bien las circunstancias actuales, caracterizadas por la unificación de la condición humana respecto de retos y problemas fundamentales, demanda un esfuerzo consciente de universalización y de homogeneización en algunos aspectos, eso no significa que se renuncia definitivamente a la diferenciación. En el futuro, si la humanidad lograra sobrevivir, el proceso de creación cultural será empero muy distinto, pues el punto de partida será inédito, pues si en el pasado, como se tiene dicho, la creación cultural se hizo o bien desde circunstancias concretas diferentes y en situación de relativo aislamiento de las comunidades o bien a partir de un imperativo deliberadamente impuesto de diferenciación, en el futuro el punto de partida será una condición humana universalmente compartida. Es decir, los procesos de diferenciación cultural deberán darse desde una plataforma única que sirve de base, pero a la vez de límite.

Esto no es en sí mismo algo nuevo, pues las condiciones del entorno y las características físicas de los seres humanos han actuado siempre como limitantes y condicionantes a la hora de generar formas culturales. Lo nuevo es que esta vez los limitantes tendrán a su vez un carácter cultural, en la medida en que deba tenerse como referente explícito de cualquier esfuerzo válido y admisible al conjunto de la humanidad y sus posibilidades de subsistencia.

Una fuente de resistencia a la adopción del tipo de perspectiva universalizante que demanda hoy el humanismo proviene de la creencia en el valor intrínseco de las culturas. La forma amable en que se formula esta convicción es que la clave para la subsistencia de la vida en el pasado, tanto a nivel biológico como cultural, ha sido precisamente la diversificación. Esto es cierto, pero no implica nada intrínsecamente contradictorio con la perspectiva que la historia nos impone hoy en la medida en que se acepte que estamos ante circunstancias inéditas. La otra versión, la dura, sí resulta inaceptable, pues supone que toda creación cultural, más allá de su funcionalidad o su valor estético y de la adhesión emocional que despierta en quienes la comparten, tiene un valor intrínseco. Se trata aquí de una perspectiva cuasireligiosa o, a veces, cuando los referentes son religiones, definitivamente religiosa, y esa perspectiva es total y absolutamente antagónica con la necesidad de la adopción de una perspectiva universalizante.

Esto se percibe mejor si pensamos en los productos inmediatos que una visión universalizante debe generar. El primero y más importante de ellos es sin duda una ética universal. El proyecto de Hans Küng, en sí mismo ciertamente muy interesante, pretende que esa ética se genere a partir de un diálogo interconfesional, buscando los mínimos compartidos por todas las religiones. En términos de su importancia política este esfuerzo no deja de ser valioso, pues finalmente han sido las religiones las formas culturales más excluyentes producidas en la historia de la humanidad, de modo que un esfuerzo de tolerancia entre ellas no puede dejar de producir resultados interesantes. Pero en términos puramente teóricos, de ese esfuerzo no puede surgir nada definitivo, pues la ética universal que se requiere hoy para asegurar condiciones de sobrevivencia al conjunto de la especie debe ser resultado de un examen de las especificidades de la condición humana hoy.

Un segundo producto a crearse, sin el cual el proceso de universalización no sería en absoluto factible, es una autoridad mundial con poderes efectivos de mando, una suerte de gobierno mundial. Esto ha sido durante siglos materia de discursos utópicos y de propuestas más o menos aterrizadas, también de grandes temores. Un Leviatán único, incontrolado, no sujeto a contrapesos es de por sí un asunto delicado y conlleva riesgos enormes, en especial en épocas como la actual que ponen a su disposición elementos de control y de represión que pueden anular fácilmente todo vestigio de libertad individual. De hecho, la pretensión de la mayor potencia de convertirse, vía la afirmación de su ventaja militar sobre el resto de naciones, en un árbitro del destino de la humanidad a fin de promover primariamente sus propios intereses, nos permite percibir nítidamente los peligros que esto entraña. Nada está más lejos de los principios de ética universal que ese tipo de unilateralismo.

Pero estos peligros no pueden hacernos perder de vista un imperativo de la época, a saber, que un mundo que no sea racional y coherentemente administrado en relación a los grandes peligros y los grandes retos que debe enfrentar el conjunto de pueblos e individuos que pueblan el planeta es

simplemente inviable en el largo plazo. Consideraciones similares llevaron otrora a Bertrand Russell a proponer que las mayores potencias occidentales de su época asumieran de facto el gobierno mundial en vista del tremendo peligro que representaba la presencia de armas nucleares. Russell estimó eso más prudente, a pesar que era consciente que el procedimiento estaba reñido con la democracia, que esperar indefinidamente a la generación de un consenso. La situación ahora es distinta, justamente porque los peligros son más inminentes y porque el unilateralismo de quienes quieren salvaguardar modos de vida que no son universalizables hace que los riesgos de desastre colectivo aumenten exponencialmente. En otras palabras, la cuestión de cómo se genera el gobierno mundial pasa a ser crucial. Si desde un inicio ese proceso no está firmemente asentado en consensos amplios y no es democrático al máximo, lo más probable es que la autoridad mundial que se cree sea despótica y que, en lugar de conducir al mundo a la salvación, o acelere su desgracia o lo conduzca a una situación moral y políticamente inadmisible en función de las aspiraciones actuales de libertad y respeto a la dignidad de todos los seres humanos. El egoísmo de los poderosos y beneficiarios del modo de vida y de las formas civilizatorias dominantes es el problema, pero son esos egoístas quienes tienen el poder para imponer su voluntad sobre el resto del mundo. En consecuencia, la apuesta sensata es a construir una autoridad mundial plenamente legitimada a partir de procesos como los que, por ejemplo, han permitido convertir la Declaración Universal de Derechos Humanos en un documento universalmente aceptado y, más recientemente, la creación del Tribunal Penal Internacional. Es cierto que esos procedimientos son insipientes y que han sido producto de circunstancias muy específicas, pero apuntan a un modelo que es menester mejorar y consolidar. Las alternativas, ya sea que no se haga esfuerzo alguno por crear una autoridad mundial, o que se cree una por medio de la imposición son ambas infinitamente nefastas.

¿Qué podemos esperar?[30]

1. ¿Cómo leer el futuro?

El temor y la curiosidad han sido los dos impulsos dominantes para el anhelo sempiterno de conocer el futuro de manera antelada. Este deseo ha quitado el sueño sobre todo a individuos desconfiados del hado de la fortuna, pero en épocas de mayor inseguridad e incertidumbre ha angustiado a los soberanos que se embarcaban en aventuras bélicas o en experiencias de gobierno complicadas. De otro lado, hay momentos históricos en los que el conocimiento del futuro es absolutamente imprescindible no para algunos seres humanos, sino para colectividades enteras. Es cuando la Era, es decir, el modelo civilizatorio vigente empieza a ponerse en cuestión o aparece como vulnerable.

Pues bien, vivimos uno de esos momentos y, por ende, la pregunta ¿cómo leer el futuro? se torna una vez más relevante, sólo que ahora el interés y la curiosidad se han tornado universales e involucran al conjunto de la especie.

La tarea se simplifica si uno imagina que hay leyes de origen divino o de otra índole que rigen la vida de los seres humanos. Esta premisa es a todas luces insostenible luego del colapso teórico de la idea de progreso y de las formas más comunes del providencialismo religioso. La ilusión moderna que el futuro será indefectiblemente mejor que el presente debido al avance del conocimiento ha quedo dolorosamente despejada por un siglo que ha prodigado contraejemplos. La noción de que algún Dios esté interesado en los destinos de la humanidad, además que ser contradictoria porque despoja de todo sentido a la historia universal, ha quedado definitivamente expulsada del ámbito del pensamiento duro hace ya más de dos siglos.

El futuro no puede ser leído sino desde el presente. Esto supone un esfuerzo para identificar a los factores visibles y subyacentes que impulsan el dinamismo histórico y la vida cotidiana y a los que razonablemente se puede atribuir poder determinante, es decir, vigencia, por un período considerable de tiempo.

[30] Ponencia para ser leída en el Congreso Iberoamericano e Interamericano de Filosofía realizado en Lima (Pontificia Universidad Católica, enero de 2004)

Aquellos configuran el movimiento laberíntico de la inmediatez, estos afectan la conducta colectiva estructuralmente y, por ello, son relevantes para medir el mediano y largo plazos. Llamemos a los primeros factores del tipo A y a los segundos factores de tipo B.

Al tipo A corresponden las tendencias culturales, especialmente el sistema de expectativas, las fuerzas sociales, económicas y militares realmente actuantes, y las correlaciones políticas. Todo ello proporciona un marco a la conducta de los entes colectivos y de los individuos. La actual globalización, es decir, el proceso de redefinición de las correlaciones internacionales del poder, está definida por los factores del tipo A.

Los factores del tipo B, en este proceso de cambio de era que vivimos, son fundamentalmente demográficos, tecnológicos y ambientales. Su interacción y confluencia marcará en los próximos tiempos el curso de la humanidad, no ciertamente en un sentido de causalidad mecánica, sino más bien como parámetros que establecen espacios de posibilidad para la configuración de órdenes alternativos.

Lo curioso es que tanto la civilización dominante como los factores que marcan su limitación son producto del mismo proceso histórico, pero sucede que una vez establecida una dinámica, los elementos que determinan el movimiento histórico de largo aliento adquieren una fuerza que tiende a operar con autonomía.

2. ¿Qué podemos saber del futuro?

Así por ejemplo, el cruce de elementos relevantes hoy del tipo A y B y un ejercicio de proyección simple nos permiten saber que la configuración actual del mundo y el modelo civilizatorio que se pretende globalizar son inviables, en el sentido que tienden a chocar irremediablemente con los límites de viabilidad impuestos por los factores B.

No es ciertamente la primera vez que un orden civilizatorio se hunde porque colisiona con los parámetros de la Era. Lo novedoso es que este particular modelo, que no es sino la versión vigente del proyecto moderno, involucra al conjunto de la humanidad pues ya ha alcanzado su objetivo en una dimensión, a saber, los valores culturales y las expectativas de felicidad inherentes al modelo sí han sido generalizadas, y han sido asimilados aún por quienes están muy lejos de beneficiarse en la práctica de los productos materiales y de los servicios que se presentan como instrumentos indispensables para alcanzar la felicidad.

Al respecto hay dos preguntas que se deben formular: ¿por qué se llega a la colisión mencionada? y ¿qué puede suceder luego de que se produzca la debacle del actual modelo civilizatorio como parte del cambio de Era?

La mayor parte de estudios sobre el futuro se centra en la consideración de factores materiales y en las consecuencias que pueden tener las interrelaciones entre ellos. Eso, sin duda, es indispensable. Pero hay otra dimensión respecto de la cual hay exploraciones que hacer, que pueden dar mucha luz, quizá más luz, que la que proporcionan otros tipos de estudios.

La hipótesis que anima estas exploraciones es que la incompatibilidad insalvable del orden civilizatorio actual con las condiciones que hacen posible una civilización global futura reside en el ámbito de las motivaciones de la acción privilegiadas por el modelo y, por ende, en el tipo de relaciones interpersonales y en la lógica de la socialización que de ella derivan.

La modernidad, al inventar al individuo y definirlo como un ser autónomo y egoísta, logró liberar fuerzas enormes, energías extraordinarias, que las formas civilizatorias tradicionales habían mantenido sepultadas. La eliminación de las cadenas que contenían la ambición, el afán de lucro, el deseo de vivir placenteramente, en una palabra, lo que otrora se llamaban "vicios" y que mantenían a esos impulsos encerrados en un espacio estrecho o confinados en el infierno ha equivalido, en términos históricos, a la liberación de la energía atómica. Esa energía individual ha generado un orden social y político y ha desatado un ímpetu de dominio que ha marcado el curso del mundo en los últimos seis siglos, creando el orden civilizatorio más poderoso de la historia de la humanidad.

Teniendo en cuenta que lo que en realidad se liberó en una etapa inicial fue la capacidad creadora y la iniciativa de unos cuantos, pero que el deseo de felicidad material es de todos, era natural que la realización del proyecto así gestado adoptara la forma que adoptó en el pensamiento de Marx, simplemente asumiendo que una extensión del proceso de liberación de los impulsos al conjunto de los seres humanos o, por lo menos a la inmensa mayoría, garantizaba la multiplicación hasta el infinito del bienestar y de la felicidad logrados a través de la acumulación de bienes materiales y de servicios.

El orden civilizatorio que resultó de la liberación de las energías individuales optó finalmente por valerse de la competencia y la oposición, del conflicto y la inseguridad como incentivos implacables para forzar al individuo a la generación permanente de energías, so pena de perecer o de verse humillado y privado de la posibilidad de alcanzar la felicidad.

Es cierto que en diversos momentos se pensó que la competencia y la confrontación podrían sustituirse con iguales resultados, o quizá mejores, por la cooperación. Tales fueron los argumentos que desarrollaron en su momento el Príncipe Kropotkin y A. Huxley contra las tesis neodarwinistas. Pero el hecho es que la forma concreta de la civilización moderna ha favorecido la oposición antes que la cooperación, dando como resultado sociedades autocentradas basadas en sistemas de solidaridad limitada. No es casualidad que la forma política por excelencia de la modernidad haya sido el Estado-nación, ni que las relaciones entre estados-nacionales hayan sido concebidas a imagen y semejanza de las relaciones entre individuos potencialmente antagónicos.

Mientras los referentes de la pasión eran los individuos y las naciones, los ímpetus egoístas se mantuvieron relativamente controlados. Pues la necesidad de mantener un cierto nivel de coherencia al interior de las sociedades obligaba a morigerar los arranques de egoísmo extremo de los individuos. El Estado mínimo o Estado gendarme tendría esa tarea. El desborde se ha producido cuando el afán de lucro se ha trasladado de los individuos a las corporaciones. La instrumentalización del lucro en función de sus ambiciones personales, que es lo que caracterizaba al individuo, está asimismo encuadrada en la lógica de la acción con relación a fines, es decir, se mantiene dentro de algunos parámetros de racionalidad. Pero el afán de lucro, referido a las corporaciones, se torna en un fin en sí mismo. La corporación existe para el lucro, su afán es crecer y cuando lo hace suficientemente, tiende a pugnar por redefinir el conjunto del orden social y, eventualmente, del orden mundial en función de sus propios fines e intereses.

Esta pugna buscará eventualmente instrumentalizar a los estados, supuestos garantes de los derechos individuales y, por cierto, a los propios individuos, a los que transforman en "capital humano", es decir, en entes potencialmente desechables y valiosos únicamente como piezas funcionales a las corporaciones.

En la práctica, como es obvio, esto ha significado la superación del modelo moderno en una de sus dimensiones más importantes: la centralidad del individuo. El individuo ya no aparece como el eje y objetivo final de la acción colectiva ni como el portador privilegiado de derechos. Ahora deberá ganarse el derecho de acceder a las corporaciones. Deberá formarse como capital humano, hacerse merecedor a un reconocimiento, que sólo podrá mantener en cuanto sea "útil" y "rendidor". La idea de que esté dotado de una dignidad intrínseca se diluye en un cálculo pobre de funcionalidad y de valores relativos.

Ni siquiera la idea matriz para la explicación de la acción social espontáneamente beneficiosa desarrollada por el pensamiento moderno resulta ya aplicable. La "mano invisible" referida a corporaciones es irrelevante. En efecto, en su forma clásica, la mano invisible suponía que se cumplían una serie de requisitos que en la práctica ya no se dan. Así, por ejemplo, se asumía que las necesidades de los individuos eran los elementos rectores de la acción corporativa, cuando se sabe perfectamente que más bien las corporaciones actúan a partir del condicionamiento y la manipulación de las necesidades de los individuos.

Más aún, ya ni siquiera como "consumidor" es relevante a la corporación, pues la mayor parte de transacciones rentables se realizan entre corporaciones.

¿Cuál es todavía la única limitación a la acción libre de las corporaciones que puede apreciarse? La acción del Estado. Pero no de todo Estado. Los más débiles hace buen tiempo que han sido sometidos a la lógica de la maquinaria corporativa y los pobres creen que su mayor esfuerzo debe estar dirigido a "atraer inversiones", es decir, a hacer más dependiente la vida de su país y de ellos mismos de las corporaciones. Son los estados poderosos los que buscan, en función de su propia lógica corporativa, instrumentalizar a las corporaciones privadas o, por lo menos, como se dice hoy en el argot de moda, "establecer alianzas estratégicas" con ellas. Asistimos a la pugna entre estados y corporaciones. Estas no terminan de convencerse que deben sacudirse totalmente del Estado en la medida en que necesitan manejar factores solamente administrables dentro de la lógica del poder para asegurar una operatividad efectiva y un acceso libre a los recursos y lugares diversos del planeta.

Es solamente en la medida en que los estados continúen siendo cajas de resonancia de algunas demandas ciudadanas que podrán generarse contradicciones entre la lógica de acción de la corporación estatal y la lógica de acción de la corporación privada. En ese sentido, quienes todavía

creen que la democracia será la forma de gobierno del futuro están totalmente equivocados. Nada de eso está asegurado. Es más probable, por el contrario, que conforme avance la crisis del sistema y se afirme la lógica corporativa, las limitaciones a la democracia se vayan multiplicando. En los últimos años, a raíz de los incidentes del 11 de septiembre, hemos presenciado con qué pasmosa facilidad el argumento de la seguridad y el temor generalizado han abierto las puertas a la renuncia de un lado, y a la limitación calculada, del otro, de los derechos ciudadanos y de las libertades civiles en los países supuestamente dotados de instituciones democráticas más sólidas.

La lógica de las pasiones desatadas en manos de las corporaciones con afán de lucro y de los estados con afán de poder conduce a la instrumentalización de los tres factores B, con lo cual solamente acelera el proceso de autodestrucción del orden civilizatorio. Así, frente a los elementos tecnológicos, el énfasis está puesto en la utilización militar de un lado, y en la aceleración y simplificación de procesos administrativos y productivos del otro. Lo uno aumenta el riesgo de autoaniquilación; lo otro el del descarte de los individuos del sistema, la sobreexplotación de recursos y la modificación incontrolada del entorno. El peligro mayor al respecto es la instrumentalización de las tecnologías derivadas de la biología, de modo que se inicie una manipulación frívola y con fines de lucro o de poder de los procesos de diseño, producción y reproducción de la vida humana, la animal y la vegetal.

Enfrentados a millones de seres humanos inservibles para el sistema, mal diseñados desde el punto de vista de sus intereses, excesivamente exigentes, ¿cómo reaccionarán los poderosos del mundo que tengan en sus manos la posibilidad de la manipulación genética de los usuarios de su sistema o, simplemente, las armas suficientes para someter o eliminar a los inadaptables o inaprovechables? ¿Hay algo a la vista que indique que la restricción moral será finalmente lo que impere a la hora de tomar decisiones bajo presión o en función de la salvación del sistema?

Confrontados con factores del medio ambiente, lo que los gerentes de las corporaciones pretenden es que no se les recorte su capacidad de acción o que se opte, cuando sea posible, por una manipulación tecnológica unilateral del entorno. La cuestión de los alimentos genéticamente manipulados va por esa vía. Se trata de una manipulación elemental, pero no suficientemente comprendida, que trae réditos económicos importantes, pero cuyas consecuencias de mediado plazo son por ahora imprevisibles.

El único factor cuyo manejo aterra a los poderosos es el demográfico. “La tierra explota”, clama en uno de sus últimos libros Giovanni Sartori [31]

No que él sea vocero de los más poderosos, pero lo curioso es que, en respuesta a quienes sostienen que la mayor responsabilidad recae sobre los habitantes del primer mundo y que son ellos los que deberían ayudar a morigerar las condiciones de precariedad de la vida contemporánea limitando sus expectativas de consumo, nuestro autor responde alegando que dado que esas gentes viven en sistemas democráticos, no es prudente pedirles tal cosa, pues es improbable que alguien reniegue de sus altos niveles de vida voluntariamente.

El problema son entonces los millones de inútiles e inaprovechables que habitan el mundo pobre y débil: 80% de la población del planeta aproximadamente. Esos son muchos. Ya el mero hecho que estén en el mundo es un problema. Pero se convierten en un problema realmente inmanejable cuando pretenden penetrar las fortalezas de los privilegiados para irse a vivir como ellos o cuando, en sus propias tierras, quieren satisfacer sus propias pasiones y resolver sus necesidades siguiendo los modelos concebidos y aplicados por los privilegiados. En esos términos, no hay sitio para todos.

Lo cierto es que 8 mil millones de seres humanos con pasiones incontroladas no pueden convivir pacíficamente en el planeta tierra consumiendo maniáticamente bienes y servicios. Esa es la intuición final que nos estremece a todos, pero que es percibida como la amenaza más visible y más inmediata por los interesados en perpetuar, hasta donde sea posible, el orden civilizatorio actual, por quienes dicen que su “modo de vida” depredador no es negociable.

Las maneras de manejar este reto son finalmente tres: podrían optar, quienes tienen el monopolio de la fuerza, por superar todo escrúpulo y decidir la eliminación física de la población sobrante, y por ende el vaciado del planeta. Una suerte de limpieza étnica gigante, para preservar la “civilización” perfecta. Quienes, luego de la experiencia del siglo XX crean que esto es imposible, simplemente no han sabido leer y aquilatar adecuadamente ni los acontecimientos ni el significado real de los discursos actuales.

La otra posibilidad es ciertamente negociar el modo de vida actual. Eso desean los ecologistas, los utopistas más entusiastas y serios. No es una salida insensata. De algún modo intuitivo es la alternativa que se oculta todavía

[31] Giovanni Sartori, *La tierra explota: superpoblación y desarrollo*, Bs. As., Taurus, 2003.

tímida detrás de los movimientos por una globalización alternativa, cuyo lema es “otro mundo es posible”.

Una tercera vía es un tanto más radical y, probablemente, a la larga la única compatible con un respeto escrupuloso por la vida: la búsqueda de un orden civilizatorio absolutamente distinto. Esto supondría un acto previo, el cumplimiento de una condición absolutamente necesaria de parte de quienes lo deseen, a saber, una desconexión cultural efectiva respecto del orden dominante y la apuesta por una aventura que requerirá temples fuertes e imaginación desbordada.

Esta alternativa no puede concebir la felicidad como condicionada por la acumulación de bienes o por la explotación irracional del medio. Tal orden deberá fundarse en motivaciones para la acción individual y colectiva muy distintas a las que hemos estado considerando. En efecto, la percepción de que la humanidad se ha constituido en una unidad y que comparte un destino común, deberá pasar a ser el axioma más apreciado para organizar la acción humana. El reto está en que esta convicción sea asimilada a tal punto, internalizada a tal extremo que resulte ser un incentivo para la creatividad y para la acción muchísimo más importante y poderoso de lo que hasta ahora han sido los vicios, es decir, la búsqueda del poder y de la riqueza particulares, ya sea de los individuos o de las corporaciones.

Este tipo de incentivo a la acción supondrá asimismo que la superación de la inseguridad se convierta en el objetivo final de la organización humana. No, como sucede hasta ahora, que el temor a la inseguridad sea instrumentalizado para lograr el sometimiento de los individuos al orden establecido. En ningún caso, por ende, la subsistencia de los individuos podrá ponerse en peligro ni en cuestión y la distribución de la riqueza colectiva deberá darse por ende de acuerdo a criterios que no hagan depender la porción razonable que le toque a cada cual de ningún tipo de condición, salvo el compartir la presencia en el planeta.

La elaboración teórica de esta opción es probablemente la tarea más importante que se le plantea hoy a la filosofía y a las ciencias humanas en general. No es este el lugar para desarrollar en detalle la fisonomía de la civilización alternativa posible. De lo único que se trataba era de mostrar que podemos esperar del futuro un orden cualitativamente mejor que el actual, pero no por arte de magia, ni porque se cumplan alguna voluntad divina o ciertas leyes de la historia, sino a partir de un ejercicio rígido, razonado y bien encaminado de la voluntad colectiva.

Pensar la humanidad como un todo

Hay dos factores que definen en la actualidad las condiciones de existencia de la humanidad. En primer lugar está el número. A pesar de todo el esfuerzo realizado en los últimos decenios para controlar el crecimiento de la población, es evidente que ha aumentado en gran medida el número de personas y que en una o dos generaciones vamos a ser ya no seis mil millones, sino ocho mil y tal vez diez mil millones. Este solo hecho crea condiciones sin precedentes para la subsistencia de la especie en la Tierra y, por lo tanto, genera un tipo de exigencia al pensamiento y a las técnicas de organización que jamás se había planteado antes. Todas las formas de pensamiento que conocemos hasta hoy (las distintas manifestaciones culturales), fueron elaboradas para una cantidad de humanos muchísimo menor, incluyendo en este conjunto al proyecto moderno.

El otro hecho es que los términos de la relación entre la especie y la naturaleza, pero también entre los seres humanos, están hoy condicionados más que nunca por esos productos de la actividad humana que son la ciencia y la técnica modernas, hasta el punto que afectan sin excepción los campos de la vida y se presentan de manera cada vez más acelerada en un proceso que podríamos denominar como “artificialización del medio”. Cada vez es más evidente que la subsistencia de la especie en la Tierra ya no depende del medio natural, sino de la capacidad que tengamos para seguir modificando ese medio.

En los discursos ecologistas podemos valorar una llamada de atención sobre el impacto negativo que la actividad productiva ha tenido sobre el medio natural en los últimos dos siglos; sin embargo, hay ciertas manifestaciones suyas que simplemente son irrealizables y que proponen una especie de retomo a las condiciones antiguas de relación entre la especie y el medio que en gran medida es imposible, porque diez mil millones de seres humanos no podrían prescindir, por ejemplo, de sistemas de producción masiva de alimentos y otros bienes. Otra cosa es decir “hay que cambiar, mejorar o perfeccionar tales sistemas o reemplazarlos por otros”; pero pretender que

podamos volver a formas más simples de organización y existencia es simplemente una ilusión.

Parecería que la humanidad, en la medida en que logre subsistir, tendrá que depender cada vez más de su capacidad para crear artificialmente un medio que la naturaleza por sí misma no puede producir. Y quizá se deba pensar también en la necesidad de modificar artificialmente las propias características biológicas del ser humano. El debate serio sobre el futuro uso de las tecnologías derivadas de la biología y la genética no podrá descuidar ese aspecto, más allá de las actuales resistencias de origen ideológico que han entrampado esas discusiones y que las amarran a detalles de poca trascendencia o hasta de gran frivolidad. De otro lado, la más importante contradicción de la época es que el proyecto moderno y su principal instrumento -la ciencia y la técnica-, han generado una serie de necesidades y retos que, tal como están hoy, no pueden manejar ni resolver.

Por primera vez en la historia de la humanidad los retos que confronta la especie no son propuestos a un grupo dentro de ella, sino a la totalidad. Por primera vez estamos todos los seres humanos en el mismo bote, aunque no lo reconozcamos así debido al modo de organización política que aún permanece. Lo que está en cuestión no es saber si una parte de la humanidad se encuentra en riesgo de perecer; es saber si el conjunto de ella va a encontrar o no formas de organizarse y de relacionarse con el entorno que le permitan subsistir. Y no hay en consecuencia asunto más importante que la necesidad de una ética mundial, porque los meros particularismos ya no tienen sentido.

1. Modernidad y nacionalidad

En la práctica, la humanidad de comienzos del siglo XXI sigue estando organizada sobre la base de obsoletos esquemas excluyentes. Entre ellos ha primado (por lo menos hasta 1989), el "Estado Nacional", que tuvo sentido cuando podían unificarse y diferenciarse gentes que hablaban un mismo idioma o profesaban una religión y poseían un destino particular, presupuestos que chocan con la condición humana actual, que exige pensar al conjunto de la humanidad como una sola unidad con retos específicos.

Occidente inventó la idea de nación aproximadamente en el siglo XIV, y a partir de ello comenzó un lento proceso de creación de los Estados Nacionales. El esquema de organización política del siglo XIII fue del mismo tipo que existió, por ejemplo, en el Islam, porque se pretendía que todos los creyentes se organizasen socialmente bajo una sola autoridad religiosa y política. Cuando se deslegitimó la autoridad política del Papado, se hizo un intento por mantener la unidad a partir de la autoridad del emperador, pero el experimento se frustró debido a que ya habían comenzado a consolidarse pequeños principados, ligas de ciudades y reinos independientes con suficiente poder militar y riqueza como para afirmar su autonomía.

Fue entonces cuando Marsilio de Padua y otros, se plantearon el problema de cómo encontrar una forma de organización política que no se sustentase en criterios de diferenciación religiosa. A Marsilio se le ocurrió que la antigua idea de nación, entendiendo por ella un grupo de personas que hablase alguno de los idiomas vulgares, es decir, una lengua distinta del idioma culto que era el latín, podría desempeñar en esto un papel interesante. En consecuencia, propuso que se reconociera el derecho de cada una de esas naciones a organizarse políticamente, con lo cual se legitimaba su respectiva autoridad, fuese rey, príncipe o cualquier otro. Según este criterio, el rey de Francia tenía derecho a gobernar sobre los territorios donde se hablaba francés, y en la práctica tenía la capacidad de obligar a todos en su territorio a utilizar ese idioma para afirmar su autoridad, pues desde un principio se trató de un modelo homogenizador.

El diseño para el mundo moderno fue propuesto en forma madura a fines del siglo XVIII por Inmanuel Kant quien creía, como muchos filósofos y científicos de su tiempo, que la humana no es la única especie racional existente en el universo, pero como en la Tierra sólo estamos nosotros, es lógico que ocupemos la mayor parte del espacio habitable. La naturaleza ha evitado que los seres humanos hablemos un solo idioma y profesemos una única religión, es decir, nos ha dividido en grupos nacionales y hemos inventado la guerra de manera que mientras los vencedores se afianzan en las mejores tierras, los pueblos derrotados y expulsados no tienen otro remedio que ocupar zonas inhóspitas (como sería el caso de Noruega).

En opinión del filósofo, la lógica de la historia ha cambiado con el advenimiento de la ciencia y la técnica moderna, pues si la guerra tuvo anteriormente una función benéfica o positiva, con la modernidad empieza

a convertirse en un fenómeno negativo dado que la introducción de técnicas avanzadas la convierten en un asunto intolerablemente mortífero. Kant estudió las guerras de su época y notó que el número de muertos crecía de generación en generación, de manera que haciendo una proyección previó que indefectiblemente se llegaría al momento en que la humanidad tendría los medios técnicos suficientes para autoaniquilarse.

Como racionalista, pensaba que la humanidad terminaría optando por la paz perpetua, tal como expuso en un pequeño libro donde intenta diseñar el modelo que en cierta forma se ha procurado aplicar en el siglo XX, con la Sociedad de Naciones y la Organización de Naciones Unidas. De acuerdo a su esquema, es preciso reconocer a cada grupo nacional el derecho a controlar el territorio dentro del cual ejerce su autodeterminación y establece un Estado soberano. Es preciso respetar escrupulosamente las fronteras de cada Estado y los derechos de los habitantes de toda nación; pero como, según Kant, los humanos tendemos al comportamiento egoísta y conflictivo, es muy probable que se susciten guerras, por lo que será necesario crear una autoridad supranacional a la cual denominó Liga de las Naciones, cuyo poderío militar sería superior a cualquier nación específica y tendría la función de resolver pacíficamente los conflictos, de manera tal que si una nación se mostrara reacia a una solución pacífica, existiría una fuerza militar capaz de imponérsela.

En cierto modo este modelo estuvo vigente hasta fines del siglo pasado (1989), y en ese orden existió un fundamento que era la creencia en el progreso, una especie de religión secular de Occidente, según la cual la ciencia garantiza que inevitablemente todo futuro será mejor.

2. Ciencia y progreso

Para Aristóteles, y en general para los antiguos, la ciencia tenía por propósito el placer intelectual y era algo claramente distinto de un saber inferior como la técnica. Conforme al criterio aristotélico, la técnica sirve para que cada persona resuelva y maneje necesidades de la vida cotidiana, pero como en un momento dado, alrededor de los 40 años, el hombre ha resuelto sus necesidades, entonces dispone de tiempo libre, una posibilidad de ocio que puede dedicar a la especulación y al conocimiento de la realidad sin ningún fin práctico: es la ciencia cuyo objetivo es la teoría o contemplación gozosa de la realidad, menester propio de la gente sabia, tal como se entendió durante la Antigüedad y la Edad Media.

El cambio más profundo que se aprecia entre la época antigua y la moderna, es justamente la aparición de una nueva concepción de la ciencia, que llega a ser un instrumento al servicio del individuo en su afán de vivir mejor. Durante el Medioevo, el propósito de la existencia no era vivir bien en la tierra sino salvar el alma; pero a partir del Renacimiento, y hasta hace poco, el objetivo que nos hemos propuesto es precisamente vivir bien y nuestro instrumento central ha sido el saber científico-técnico entendido como una forma de poder.

Francis Bacon fue una especie de modelador de la ciencia moderna, y entre sus conceptos se encuentra el afirmar que no se sabe nada, salvo que el conocimiento aumente nuestro poder de transformar y dominar la naturaleza. “Saber es poder”, fue la contundente fórmula con la cual sintetizó su concepción.

Leonardo da Vinci afirmó lo mismo, pero de otra manera, pues según él sólo se sabe algo cuando se conoce cómo hacer las cosas, cuando se tiene la garantía de que el conocimiento es útil. Y es que los modernos han pensado que entre todos los bichos el más endeble es el ser humano y, por lo tanto, tiene que contrarrestar esta debilidad innata mediante su capacidad de dominio sobre la naturaleza. Para Leonardo, si el ser humano no puede volar, lo que debemos hacer es examinar científicamente cómo vuelan los pájaros y construir un pájaro artificial. Por su cuenta diseñó un avión de despegue vertical que no llegó a construir. Quiso también aprender de los peces y concibió un submarino que podría suplir nuestras carencias. En resumen, se trata de pensar la ciencia como un instrumento eficaz para mejorar las condiciones de vida del individuo.

La idea del progreso surge de suponer que el conocimiento no tiene límites y aumenta de generación en generación, de manera que la gente obtiene cada vez mejores condiciones para crear un entorno favorable. En realidad nadie cuestionó en Occidente la idea de progreso hasta mediados del siglo XX; por el contrario, el siglo XIX llegó a ser el período de mayor optimismo, caracterizado por propuestas que superaban por ejemplo a Adam Smith y David Ricardo, quienes creían en la existencia de un límite en el aumento de la riqueza, de manera que el avance nunca alcanzaría a ser total.

La revolución industrial produjo un optimismo sin parangón, y así se ve en todos los pensadores del siglo XIX, sean liberales o socialistas, cuya

discrepancia no estaba en el objetivo de alcanzar la prosperidad, sino en la forma de llegar a ella. Supuestamente la revolución industrial había demostrado que todo límite en la acumulación de riquezas es artificial y que puede ser demolido mediante una reforma social o administrativa. Todos estos pensadores consideraron que la aplicación sistemática de conocimientos y de máquinas en la producción conduce a un aumento de riquezas, de manera que es factible el proyecto de un progreso ilimitado.

3. El sueño del desarrollo

En el siglo XX se llamó "desarrollo" al progreso, pero en su séptima década comenzaron a descubrirse ciertos problemas inicialmente imperceptibles. En primer lugar, antes de la primera crisis del petróleo (combustible que en cierto modo sigue determinando nuestras vidas), algunos expertos se percataron de que la economía dependía de ciertos recursos y decidieron hacer un cálculo sobre el futuro de la relación entre consumo y disponibilidad de materias primas. Para llevar a la práctica el ideal del desarrollo, todas las familias del planeta deben llegar a los mismos niveles de consumo sin importar en que país vivan. El llamado Club de Roma (que fue el organismo interesado en estas averiguaciones) descubrió que por desgracia si se tratase de producir lo necesario para que la totalidad de familias del planeta consumiese lo mismo que una familia promedio de los Estados Unidos, no alcanzarían todos los recursos descubiertos y por descubrir.

El debate durante una primera etapa se concentró en el problema de los recursos, posteriormente se discutió el tema de la contaminación (incluyendo lo referido a la capa de ozono, la lluvia ácida y la contaminación de las aguas), y en todos los casos la conclusión fue que el ritmo del desarrollo y el consumo es a la larga insostenible. Un libro titulado *El Camino*, de Edward Goldsmith, uno de los más destacados ecologistas, publicado a fines de los 80, sostuvo que la humanidad no tiene asegurado ni siquiera un siglo por delante, porque está ocurriendo el cambio ecológico más profundo en las condiciones generales que sostienen la vida sobre la tierra desde la aparición de los mamíferos.

En definitiva se ha puesto en duda la idea del progreso, y sin embargo no faltan optimistas que todavía consideran salvables las dificultades apelando a nuevos recursos; por ejemplo, reemplazando el motor a petróleo por otro que trabaje con hidrógeno. Con esta esperanza existe un núcleo de investigadores en el Instituto Tecnológico de Massachussets muy entusiasta con la nanotecnología, que consiste en crear máquinas diminutas capaces de imitar a esas maravillas de la naturaleza que son las proteínas.

Pero parece ser que no basta con aumentar la eficiencia. Iván Illych, un científico que además es sacerdote, decidió hace un tiempo estudiar los mejores sistemas modernos de los Estados Unidos y encontró graves deficiencias en el punto de partida. Por ejemplo, al sistema de transporte de Los Angeles se le considera como el más avanzado porque tiene más autos que seres humanos y magníficas carreteras. Pero ocurre que un buen señor que tiene que ir al trabajo todos los días se compra un carro de 15 mil dólares (que le sale por 20 o 30 mil, agregando impuestos, seguros, multas y refacciones), y está entusiasmado porque puede ir a 180 km/h, y sin embargo ingresa a una autopista a las 7:30 a.m. y su velocidad promedio, debido a la supercongestión, es de sólo 5 km/h. Entonces, ¿no sería mejor comprar una bicicleta, que es más saludable y le puede llevar a más sitios, a mayor velocidad? Hay que preguntarse a quién beneficia el sistema, si será al individuo, o más bien a una especie de máquina que se autoalimenta.

Lo mismo se encontrará, dice este investigador, en el sistema médico estadounidense, pues examinando la información archivada de los hospitales se descubre que la primera fuente de enfermedades infecciosas es precisamente el sistema hospitalario, porque engancha a los pacientes por el resto de sus vidas, curándoles una enfermedad, pero produciéndoles otras que necesitan una nueva atención y así sucesivamente. La verdadera revolución de la salud se produjo en la primera mitad del siglo XX, con el uso generalizado de vacunas, sulfas y antibióticos; posteriormente las cifras muestran que la atención es cada vez más costosa y menos eficiente. Aquí también estaríamos ante un sistema cuyo beneficiario no es el individuo, como quería el proyecto moderno, sino que se ha creado lo que este autor llama "monopolios radicales", públicos o privados, que se alimentan a sí mismos a costa del individuo.

4. Nueva jerarquía de países

El debate, como ya dije, comenzó en los años 70, cuando el mundo se organizaba todavía conforme a los resultados de la Segunda Guerra y

existían dos potencias con capacidad de destrucción mutua asegurada, porque entre las dos tenían suficientes bombas atómicas almacenadas para destruir el planeta 36 veces. Obviamente, la guerra no era posible, y se estableció un cierto orden basado en el temor, el mismo que comenzó a resquebrajarse también en esos años, al crearse las condiciones para que uno de los rivales fuera derrotado en la guerra fría. Algunos estrategas norteamericanos descubrieron que la Unión Soviética, a pesar de haber formado una extraordinaria élite científico-técnica, poseía un sistema burocrático que impedía la utilización en beneficio propio de tales capacidades, lo que trajo como resultado el atraso tecnológico de la URSS. La idea de los estadounidenses fue reactivar la competencia militar con la confianza de que siendo la Unión Soviética un país económicamente tercermundista, no podría soportar la competencia militar y terminaría quebrándose al no disponer de presupuesto suficiente para afrontar nuevos gastos militares. Así fue: Rusia perdió la guerra y está siendo tratada como un país derrotado.

La derrota de la URSS, facilitó que se generalizara la ilusión sobre el carácter definitivamente superior de las formas de organización económica y política de los Estados Unidos. Por entonces, Madelaine Albright, Secretaria de Estado del presidente Clinton, propuso una nueva clasificación de los países del mundo, donde se deja a un lado la teoría del desarrollo y se establece una jerarquía de países de cuatro niveles. En el nivel superior se ubicarían los llamados “países decentes o civilizados”, aquellos que han alcanzado el desarrollo económico y tienen una economía de mercado consolidada en un sistema democrático representativo plenamente funcional. Por debajo de este nivel se encontrarían los llamados “países semidecentes”, es decir, aquellos a los que les falta uno de los dos signos de avance (pueden estar atrasados en términos del sistema representativo de gobierno, pero hay esperanza de que consigan consolidarlo); más abajo se encuentran los casos rotundamente negativos: son los países “delincuentes”, aquellos que están al margen del sistema internacional y para los cuales debe establecerse mecanismos de intervención orientados al castigo (en este rubro colocó a Irak, Irán y Corea del Norte, entre otros).

Por último, se encuentra la gran mayoría de los países, a los cuales denomina no muy finamente, “países fracasados”: aquellos que por razones culturales, de inviabilidad económica o lo que sea, nunca podrán desarrollar económicamente ni alcanzar una democracia estable. Con estos últimos no hay nada que hacer, salvo que se estén matando entre ellos y se hace necesario intervenirlos para resolver a medias sus problemas. Los países decentes y semidecentes tendrán el derecho de rediseñar el mapa político cuantas veces lo necesiten. Y, si se quiere, podrán colocar a los hutus y tutsis en el mejor lugar posible o dividir Yugoslavia en tantas partes como haga falta. Lo importante es acomodar la situación de los países fracasados a los intereses de los decentes, porque se admite que la universalización del desarrollo no fue más que un sueño.

5. Globalización de los privilegios

En el presente hay dos globalizaciones posibles y la que vivimos consiste en la creación de un orden internacional que conviene a los intereses de los más poderosos. Existe, además, otra posible globalización que sería el establecimiento de un orden jurídico, político y eventualmente económico que realmente acomode al conjunto de la humanidad. Quienes propician el primer tipo de globalización saben perfectamente que dentro de los esquemas hoy vigentes de organización económica no entra toda la humanidad, y de hecho ha sucedido en los últimos años que las diferencias entre los más ricos y los más pobres se han agudizado. Hoy en día existe un 20% de seres humanos en situación de privilegio, el resto no tiene ninguna posibilidad de acceder a ese círculo de oro, que incluso se reduce crecientemente al interior de los propios países altamente industrializados.

A principios de la época moderna, John Locke expuso que el principal derecho humano es el derecho de propiedad, aduciendo que como el individuo no nace con un pan bajo el brazo, tiene derecho de apropiación sobre ciertas cosas que se encuentran en el entorno, y si le niegan el derecho a esa propiedad le niegan el derecho a la vida. A mediados del siglo XIX, Luis Blanc, pensador francés, afirmó que en la práctica el número de propietarios es tan pequeño que la inmensa mayoría de los seres humanos accede a la riqueza a través del trabajo y, por lo tanto, hay que reivindicar principalmente ese derecho al trabajo. Pero la perspectiva laboral es inquietante: un cálculo reciente parece mostrar que la revolución electrónica en los Estados Unidos conducirá, hacia el año 2020 o 2025, a que todas las tareas productivas y administrativas puedan realizarse con el 20% de la población más altamente calificada, quedando el resto en condición de inempleable.

Los cambios de gran envergadura que se encuentran en marcha no pueden ser afrontados con los esquemas actuales. En la época de Clinton, Estados Unidos todavía pensaba en la existencia de un grupo de países privilegiados cuyas normas debía comprometerse a respetar, por ejemplo en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Ahora con Bush, Estados Unidos ya no se ocupa más que de sus propios intereses, y se propone rediseñar el mundo mediante el uso indiscriminado de la fuerza valiéndose de su inmensa ventaja militar: para la ocupación de Irak el Parlamento estadounidense autorizó incluso el empleo de armas nucleares.

Se ha llegado, pues, a una situación donde lo inadmisible se convierte en necesario en función de defender un sistema global de privilegios. Tal es la gravedad de lo ocurrido en Irak, donde el problema no fue la maldad del dictador, sino en que por primera vez en la historia de la humanidad un grupo de personas puede eliminar de la faz de la tierra al resto sin que éstos puedan defenderse porque carecen de medios técnicos y militares. Por eso es tan importante crear las condiciones para establecer lo que podríamos llamar frenos morales.

Por último, conviene considerar otro aspecto de los cambios científicos. En este caso se trata ya no de la electrónica, sino de las ciencias biológicas, la biotecnología, mediante la cual dominarán algunos seres humanos el proceso de reproducción y el diseño mismo de la estructura biológica de los seres vivos, incluyendo al ser humano. Tenemos que preguntarnos cómo los privilegiados del mundo utilizarán esta revolución científica si quienes toman decisiones no están dispuestos a limitar sus acciones sobre la base de principios morales.

Finalmente, no hay pregunta más importante sobre la condición humana actual que la referida al poder inmenso que algunos seres humanos están alcanzando sobre otros. Es obvio que el mundo con diez mil millones de personas no se parecerá al actual porque no hay esquemas políticos, económicos y ni siquiera científicos que permitan manejar este nuevo volumen de la población humana sin excluir a nadie. Los sistemas actuales funcionan en beneficio de los que excluyen. Así, Europa o Estados Unidos pueden rodearse de muros y poner al resto afuera, y si algunos fastidian mucho, basta con lanzarles unas cuantas bombas. Esa es una opción; pero existe otra opción que es moralmente superior y consiste en imaginar un orden que incluya a todos. Lamentablemente, en la actualidad no hay indicios de que un nuevo orden esté en marcha, salvo la voluntad de aquellas personas que, por ejemplo, se manifestaron contra la invasión de Irak, o las que se movilizan por los proyectos de alter-globalización. Estos movimientos son por naturaleza diversos, porque participa gente de ideas y creencias distintas, que simplemente intuyen que el orden vigente no puede ni debe mantenerse, y sin embargo no han diseñado una alternativa.

La alternativa no puede consistir en una vuelta al pasado ni en un mero sistema político. Tiene que ser una civilización sustentada en valores distintos a los que rigen en la actualidad. Sobre todo es inaceptable recurrir al fundamentalismo, porque es un retorno al pasado, aunque resulte natural su aparición en tiempos de incertidumbre. Cuando mucha gente se aferra a lo que más conoce, uno de los resultados es la aparición de fundamentalismos cristianos, judíos, musulmanes o hinduistas. Pensando en alternativas, la realidad es que todavía vamos hacia adelante sin una propuesta definida.

La gran tarea del presente es precisamente imaginar las formas que puede tener un mundo distinto.

Fundamentos para un orden moral sustentable

1. El sueño moderno y sus bases éticas

Un enjuiciamiento del contenido moral de un proyecto civilizatorio, que pretenda ser más que un comentario al paso, requiere, en primer término, una visión integral de los objetivos del proyecto y, en segundo lugar, una identificación precisa de las hipótesis sobre las motivaciones esenciales de los sujetos y grupos que deben realizarlo. Aunque por los alcances de esta ponencia, necesariamente breve, no es posible un desarrollo exhaustivo de ninguno de esos temas, trataré, sin embargo, que su estructura responda a esas necesidades para formular, al final, algunas sugerencias sobre las alternativas morales que aparentemente se nos ofrecen en las presentes circunstancias históricas a quienes vivimos en zonas no favorecidas del planeta, es decir, en lugares donde el proyecto moderno no se ha mostrado a la altura de las expectativas generadas.

Ernst Bloch, uno de los más distinguidos filósofos del siglo XX, solía afirmar que "el socialismo no era sino el nombre que históricamente se había dado a la moral". El dicho cobraba significado para él en el contexto del sueño moderno, que no es más que la esperanza de que la historia lleve al conjunto de la humanidad a una condición doblemente virtuosa de prosperidad y libertad. Justamente porque en la República Democrática Alemana, donde por un tiempo mantuvo una cátedra, no se cumplían esas condiciones, Bloch emigró o, mejor, fue forzado a hacerlo, a la República Federal, donde por lo menos se cumplía uno de esas condiciones y se había superado, en gran medida, una de las principales causas de la infelicidad humana, el hambre, que ha acompañado permanentemente a la vida humana. El hambre, dice Bloch, va por delante, el látigo solamente lo sigue, pues el problema de fondo es que el ser humano no puede alimentarse de pasto. En eso, dice Bloch "el pobre, usualmente tratado como ganado, no tiene las cosas tan fáciles como aquel" [32].

[32] Cf. Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969, pp. 7-9

El sueño o utopía moderna, y la utopía no es sino el sueño en estado de vigilia, se presenta como la formulación más completa y radical del más viejo anhelo humano, a saber, la superación de toda privación. La utopía moderna parecía asimismo la apuesta más razonable de lograr ese objetivo. Esta convicción había sido formulada en términos absolutamente optimistas antes de Bloch sobre todo por su mentor intelectual, Carlos Marx, sin duda el más moderno de los pensadores modernos, el más confiado en la factibilidad del proyecto de convertir la tierra toda en una morada agradable para el ser humano, y el más firme sostenedor de la esperanza que es posible convertirla en el reino de la libertad. Es conocida la descripción de Engels del estado de cosas al que debía aspirarse una vez superadas las limitaciones que el orden capitalista impone al desarrollo de las fuerzas productivas:

> *"Cesa la lucha por la existencia individual y con ello, en cierto sentido, el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a las condiciones animales de existencia para someterse a condiciones verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora lo dominaban, se colocan, a partir de ese instante, bajo su dominio y mando, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza"*[33].

La realización del sueño moderno requiere, como la cita de Engels lo indica claramente, del cumplimiento de tres requisitos, a saber, la superación de la escasez y, por consiguiente de las privaciones; una ciencia social y natural que haga al hombre, como lo querían Bacon, Descartes y Leonardo, verdadero amo y señor de la naturaleza y de su entorno, y finalmente, la multiplicación del ocio y del tiempo liberado de la necesidad de trabajar para subsistir. Es por ello que el sueño moderno se aprecia más nítidamente en todas sus dimensiones en las formulaciones socialistas que en las liberales, pues estas últimas son reticentes a admitir que el control humano sobre las leyes sociales y naturales puede ser total. Como dice Engels en el mismo pasaje ya citado: "Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicados ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poderío... Sólo desde entonces este comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace... Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad [34]."

[33] Cf. F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Moscú, s/f, pp. 84, 85

[34] Engels, *Op. Cit*, Pg. 85

La limitación de la teoría económica clásica, pero también la del liberalismo en general para aceptar en todas sus consecuencias el sueño moderno están sobre todo referidas a la cuestión de la capacidad real de la especie para escapar al reino de la necesidad. La ciencia, social y natural, debería permitir un manejo voluntario y plenamente consciente de la vida en todos sus ámbitos, incluido el económico y eventualmente también el biológico. La economía clásica, y la mayor parte de las corrientes del pensamiento liberal, convencidas de la existencia de "leyes" del mercado y de una naturaleza humana definitiva e incambiante, no podían dar ese salto, como recientemente lo ha admitido Nozick en su polémica con el anarquismo. Es claro, pues, que la cuestión de factibilidad del proyecto moderno debe debatirse con el socialismo y no con el liberalismo, que es su versión más tímida y menguada. Un fin de la historia, imaginado como lo hace Francis Fukuyama, es en realidad una claudicación de la esperanza moderna. En todo caso, la reflexión sobre las bases morales de un futuro deseable, debe tener como referente la formulación más audaz del proyecto histórico vigente.

Tal proyecto implica, asimismo, y de allí la importancia asignada al desarrollo de las fuerzas de producción, la convicción que el requisito fundamental para la felicidad es la abundancia de bienes. Al aumento paulatino del total de bienes de una sociedad se lo ha llamado a lo largo del siglo XX "desarrollo", y los niveles de desarrollo por ello se medían a partir de las fluctuaciones del PBI. Una fórmula de medición más pertinente para juzgar el grado de realización del proyecto moderno en un lugar determinado, sin embargo, es la medición de los niveles de consumo, pues es en el consumo que se realiza la mercancía como tal, según lo recordaba Marx, y que se alcanza la satisfacción buscada por el individuo que, supuestamente, le permite alcanzar su felicidad.

En realidad, cuando hoy se habla de "desarrollo humano" lo que se hace es precisamente eso, es decir, se establecen pautas para medir los volúmenes de bienes y servicios consumidos en un período temporal determinado por grupos de personas nítidamente diferenciados entre sí. El llamado desarrollo humano mide pues, en última instancia, el grado de realización del proyecto moderno a escala mundial.

La exigencia de que la humanidad entera esté involucrada en el proyecto, es decir, que el sistema civilizatorio propugnado por la modernidad se extienda a todo el planeta es uno de sus rasgos más importantes y centrales. Recordemos que, especialmente a partir de la Revolución Industrial, la búsqueda del bienestar universal, que hasta entonces parecía ser expresión de la mera buena intención de algunos filósofos entusiastas como Kant, pero que los economistas consideraban irrealizable, se tornó en un imperativo incondicionalmente admitido. El discurso del desarrollo, por ejemplo, carecería de sentido si no se lo percibiera a la luz de la promesa universalizante que encerraba. La idea rectora detrás de ese discurso era precisamente que todos los países que hicieran adecuadamente las cosas en el orden establecido por los expertos podrían eventualmente alcanzar grados de bienestar y niveles de consumo similares a los de la clase media norteamericana, por ejemplo.

Todo esto es menester tenerlo presente para poder comprender el sentido real de los discursos actualmente en boga, como el del llamado neo-liberalismo, que pretenden poner en cuestión algunos de los postulados mencionados y afirmar, al mismo tiempo, que lo sustantivo del proyecto moderno ha sido preservado y que, más aún, se ha realizado.

En realidad, a partir de los años 70 del siglo pasado podemos distinguir cuatro actitudes diferenciadas frente a la factibilidad del proyecto moderno, todas ellas derivadas de la afirmación de análisis de diversa índole que la ponían en duda. Tanto los informes del Club de Roma, que creían percibir límites al crecimiento, es decir, a la posibilidad de aumentar la acumulación de bienes indefinidamente, como los discursos de los ecologistas, que creían descubrir límites a la capacidad de acción sobre la naturaleza, o los alegatos de aquellos que se preocupaban por los límites políticos y sociales del crecimiento, contribuyeron a generar este tipo de dudas.

Las respuestas que estos análisis generaron decíamos que pueden clasificarse en cuatro rubros: a) pesimistas; b) optimistas moderados; c) optimistas ingenuos y d) utopistas. Los pesimistas son aquellos que han llevado al extremo las dudas de los críticos y que piensan que no solamente el proyecto moderno está condenado, sino que la humanidad misma tiene probablemente sus días contados y que ha sido en la práctica un experimento frustrado. Los optimistas moderados son aquellos, como las Naciones Unidas, que han desarrollado el discurso del "desarrollo sustentable" que, en buena cuenta, sostiene que con algunas modificaciones y con un buen grado de continencia y de templanza de parte de sus beneficiarios, la humanidad puede continuar tratando de realizar el sueño moderno extendiendo sus beneficios mundialmente.

Algunos teóricos, como Amartya Sen, por ejemplo, creen que esto implicaría alguna corrección en la definición de expectativas, de modo que la medición del éxito sea diferenciada y tome en cuenta las condiciones de partida de cada grupo y, por ende, defina en relación a ellas los objetivos razonables de desarrollo que puedan plantearse. Los optimistas ingenuos, por su parte, deben ser subdivididos en dos: aquellos que lo son de buena fe y aquellos que lo son por cálculo de intereses. A estos últimos pertenece la mayor parte de los adherentes al neoliberalismo, quienes, además, en la práctica han renunciado al ideal de la universalización de los beneficios del progreso. Entre los primeros debemos contar a teóricos como el ingeniero Eric Drexler, que cree que una mejor tecnología puede a la vez generar abundancia de bienes y ayudar a preservar, incólumes, los ideales de acumulación y de bienestar basado en la riqueza de la modernidad. Los utopistas son aquellos que, como Murray Bookchin o, hasta cierto punto, André Gorz creen que con los medios técnicos y económicos actuales es posible construir una sociedad universal que garantice a todos niveles adecuados de bienestar y, a la vez, no sea sistemáticamente destructiva del medio ambiente. La diferencia entre la tesis del desarrollo sustentable y esta de los utopistas es que éstos consideran indispensable una revolución de las conciencias y de las expectativas, es decir, una revisión profunda del proyecto moderno en lo que atañe a su apuesta a la acumulación ilimitada de riquezas y, sobre todo, a la sobrevaloración del interés individual como motivación principal de la acción colectiva. No por casualidad, los dos pensadores mencionados provienen de las canteras más sofisticadas y coherentes del socialismo, es decir, de su versión anarquista y libertaria.

Esto último es un hecho notable. Los principales teóricos de la hora que quieren encontrar alternativas al statu quo pero a la vez pretenden salvar lo más sustantivo y éticamente valioso del proyecto moderno, a saber, el impulso a la globalización de los beneficios del desarrollo y la maximización de la libertad individual, se declaran abiertamente o en algún momento se sintieron cercanos al anarquismo. Ese no solamente es el caso de los dos ya mencionados, sino el de un pensador tan lúcido como Noam Chomsky, cuyos planteamientos han servido como uno de los referentes principales a quienes iniciaron las protestas contra la globalización del poder transnacional en la ciudad de Seattle.

La prioridad del individuo es, en efecto, el signo distintivo más importante del proyecto moderno, concebido, desde su inicio, para acomodar sus supuestos atributos. El individuo es el protagonista central de la saga de la modernidad europea, sin él esa aventura no tiene el más mínimo sentido. Se trata de un personaje sin antecedentes en otras civilizaciones y sin precursores reales en la tradición cultural de Occidente, donde griegos, romanos y medievales coincidieron en pensar al ser humano como un animal social. El individuo aspira a una vida terrena lo más cómoda y feliz posible y, sobre todo, a una libertas, a una libertad de acción sin límite preciso, libertad que el dominio sobre la naturaleza puede además ir incrementando paulatinamente. Más aún, en la medida en que le interese la salvación de su alma inmortal, aspira a una salvación individual y rechaza la idea de un alma colectiva alguna vez atribuida a Averroes. Este individuo está movido por un ansia de autonomía que condiciona sus compromisos políticos y sociales, y aún sus compromisos con la verdad. Ese individuo no admite así como legítimos sino aquellos compromisos políticos que él mismo apruebe, o aquellos vínculos sociales que en uso de su criterio personal estime valiosos o, finalmente, las verdades que por medio de un método científico rediseñado para dar cabida a su propia observación y juicio le parezcan aceptables y convenientes.

Decía Hume de este individuo con “generosidad limitada” que sólo lo motiva el interés propio, que su razón es pasiva, es decir, no produce ímpetu alguno para la acción. Toda acción está impulsada y motivada por su egoísmo, que no es sino otro nombre para designar al ya mentado interés propio.

Toda la teoría moral moderna clásica, desde el utilitarismo que se origina con Hume, hasta el formalismo kantiano, pasando por la noción de derechos naturales de Locke, cobra sentido solamente si se la percibe como un debate sobre el bien y el mal referido al individuo autónomo.

No es por ello de extrañar que todo aquello que parecía vicioso a los medievales, que todas aquellas pasiones por las que Dante alojaba en el infierno a las gentes, fueran luego las motivaciones más apreciadas por los modernos para construir sociedades deseables en ese proceso de “transformar los vicios privados en virtudes públicas”, del que habló primero Mandeville y luego el mismísimo fundador de la ciencia social moderna, Giovanni Batista Vico. Estos vicios mutados en virtudes, las pasiones de las que hablaba Hume, una vez liberadas, sirvieron para dar un impulso a la creatividad humana y una fortaleza a los procesos de generación de riqueza que, como diría luego Marx, sacaron a la humanidad o, mejor, a parte de ella, de su condición ancestral de servidumbre a la naturaleza. El individualismo egoísta ha sido, sin duda, un elemento liberador de fuerzas

y de potencialidades y cualquier evaluación seria del proceso histórico debe empezar a reconocer ese hecho so pena de resultar muy sesgado y de ser incapaz de generar una comprensión adecuada de la realidad.

La doctrina de la mano invisible, que produce armonías sin que sean conscientemente deseadas, y que genera formas de cooperación no previstas pero eficaces, que en su esquema inicial fue presentada para el ámbito de la política por Niccolo Macchiavello y adaptada luego al de la economía por el más aprovechado de los alumnos de Hume, Adam Smith, es la expresión más lograda de tal esquema. En nuestra época, ha reivindicado el esquema de manera muy lúcida Robert Nozick. Aunque parezca estar en las antípodas de este tipo de visión del mundo, la descripción kantiana de la forma de configuración del reino de los fines, que no es sino el reino de la libertad, es similar. Cada sujeto legisla separadamente de acuerdo al imperativo categórico, es decir, de acuerdo a una norma que busca que toda ley sea universalmente válida en un reino de seres racionales, y al final descubre que los términos en que ha legislado coinciden plenamente con los de todos los demás seres racionales que han seguido el mismo procedimiento. Es por ello que Nozick[35], un ideólogo radical del liberalismo a ultranza y un partidario de la tesis del Estado mínimo, puede valerse de argumentos kantianos para sustentar su oposición a la formulación de toda utopía colectivista o de todo proyecto social de bienestar colectivo. Vale la pena citar el texto respectivo in extenso, porque se trata de una de las formulaciones más explícitas de una posición estrictamente compatible con el espíritu del proyecto moderno en su forma original:

> *"Solamente hay gentes individuales, diferentes gentes individuales con sus propias vidas. Usar a una de estas personas para el beneficio de otros, lo usa a él y beneficia al otro. Nada más. .. Hablar de un bien común general simplemente oculta este hecho. Usar a una persona de esta manera no respeta suficientemente el hecho que se trata de una persona separada y que tiene solamente una vida. ... Los límites morales sobre lo que podemos hacer, sostengo, reflejan el hecho de nuestras existencias separadas. Reflejan el hecho que no puede ocurrir ningún acto de equilibrio moral entre nosotros; no hay ninguna manera de compensar moralmente una vida con otras de modo que se llegue a un bien social superior. No hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por otros"[36].*

Cualquier disputa referida a la base moral del proyecto moderno debe estar referida a su formulación más prístina y radical, que es la que en el pasaje anterior Nozick trata de reproducir, pues la inclusión en la conciencia colectiva de las sociedades modernas más avanzadas de una noción de bien común, o de interés por lo que en el siglo XIX se comenzó a llamar la "cuestión social" fue más el producto de la confrontación de grupos de interés, que pugnaban por alcanzar los beneficios del desarrollo material que de una simple argumentación teórica. La verdadera discrepancia entre los socialistas, o, para decirlo con mayor precisión, la mayoría de ellos, y los liberales ha estado sobre todo referida a dos aspectos, la viabilidad de la universalización de los beneficios de la modernización y el procedimiento para aumentar la riqueza, en ningún caso la discrepancia ha estado referida a la naturaleza del objetivo último que era, precisamente, la acumulación de más riqueza material como condición indispensable para garantizar unas existencias individuales placenteras y felices. Por ello, el verdadero dilema planteado en el debate contemporáneo ha estado entre la planificación inventada por Saint Simon y la aquí mencionada doctrina de la mano invisible.

En nuestros días, después del colapso del sistema comunista de Europa central, que pretendía extender el bienestar con la fórmula del pleno empleo y la reivindicación del derecho al trabajo imaginada por L. Blanc en el siglo XIX, el ideal moderno ha tomado la vieja fórmula de Owen y Proudhon de proponer la extensión del derecho a la propiedad.

El debate sobre este tema es crucial, pues lo que está en cuestión es cómo garantizar al individuo el acceso a parte de la riqueza social, a aquella parte que le corresponde para poder sobrevivir y, eventualmente, para vivir bien. Al respecto solamente se han barajado dos fórmulas: o bien el pleno empleo y el reconocimiento al derecho al trabajo que, en la práctica es el derecho a un salario, o bien la universalización de la propiedad, ya sea a través de las cooperativas y mutuales de los pensadores mencionados o a través de medidas como las que propone nuestro compatriota Hernando

[35] Cf. Robert Nozick, Anarchy, *State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, p. 19. Nozick contrapone las explicaciones de la mano invisible a las de la «mano oculta», es decir, a las que suponen una suerte de acción conspirativa detrás de los fenómenos sociales.

[36] *Nozick, Op Cit, p. 33*

de Soto y que apuntan a realizar el ideal clásico de Jefferson de convertir a todos los ciudadanos en propietarios y en empresarios. La gran utopía norteamericana ha ganado credibilidad histórica porque, en efecto, en ese inmenso país se dieron inicialmente condiciones propicias para promocionar el más amplio movimiento de repartición de propiedad de la historia de la humanidad. La consecuencia en los Estados Unidos ha sido la fetichización de la empresa, como expresión máxima de la autonomía individual. Pero, en general, el reduccionismo económico es consustancial a un proyecto que condiciona la felicidad a la prosperidad material. Ahora bien, en el caso norteamericano, el Estado ha actuado como ente compensador del posible descontrol de la iniciativa empresarial, estableciendo reglas de equidad más o menos eficaces. La esencia del planteamiento neo-liberal, como puede percibirse por ejemplo en los escritos de Milton Friedman[37] y otros, es precisamente que la libertad de empresa y la libertad económica en general condicionan todas las demás libertades, incluida la política. Sólo en ese sentido el neoliberalismo es una expresión del proyecto moderno, pero lo es sólo parcialmente y hasta deficientemente, en la medida en que pone en cuestión sus aspectos más cruciales, a saber, la posibilidad de que las gentes definan consciente y deliberadamente su propio destino, sin sentirse atadas ni limitadas por leyes económicas o de otra índole que restringen su capacidad de acción y su imaginación. Someter la vida a las leyes del mercado es, en realidad, una manera de negar lo sustantivo del sueño moderno.

2. Los retos del presente y la viabilidad moral del sueño moderno

Colapsado el socialismo soviético, la atención analítica se ha centrado en los mensajes que sobre la viabilidad del sueño moderno proyecta ese proceso que se ha dado en denominar globalización. Ulrich Beck ha dicho bien que esa palabra designa lo que antes se hubiera designado con vocablos tan simples como cambio o revolución, pues no cabe duda alguna que estamos ante fenómenos que si bien no terminan de mostrar la dirección final a la que pueden conducir a la humanidad, sí permiten ver configurado un futuro totalmente distinto a cuanto haya experimentado la especie a lo largo de su historia conocida.

[37] Cf. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1962

Este proceso puede ser enjuiciado desde muchos ángulos. Pero sin duda, a quienes habitamos el lado flaco del planeta, y que somos parte de la inmensa mayoría de los miembros de la especie, debería interesarnos medirlo desde nuestra propia perspectiva y desde nuestro propio ángulo de observación. Más aún, en términos morales, es ese el mejor ángulo posible, puesto que lo bueno y lo malo, si tienen en alguna medida carácter universal, deben por lo menos acomodar los intereses y expectativas de las mayorías.

Lo menos interesante del proceso de globalización es, en realidad, su dimensión económica, ya que lo que hoy vemos estaba previsto en lo sustantivo desde el siglo XIX. Lo novedosos sobre ese tema en los últimos decenios ha sido una cierta aceleración de algunos fenómenos, tales como la concentración de la riqueza en menos manos, la multiplicación de la especulación financiera y, sobre todo, la afirmación de la tendencia del sistema productivo a generar desempleo por el efecto combinado de la robotización y el uso masivo de elementos de comunicación y de gestión electrónicos en las empresas. Todo eso ha empezado a ser cuidadosamente estudiado y cuantificado, como lo demuestra, por ejemplo, el ya clásico trabajo de Jeremy Rifkin sobre el futuro del trabajo.

Pero lo más trascendente de la globalización hay que buscarlo en sus efectos políticos, sociales y morales y en su impacto sobre la viabilidad del propio proyecto moderno. A eso nos abocaremos brevemente en lo que sigue.

El avance de la globalización ha generado una gran contradicción: la aventura humana se ha tornado en un proyecto común, la historia es por vez primera verdaderamente universal, y no por obra de la providencia, ni de la vigencia de alguna ley metafísica del progreso, sino por obra y gracia de la contaminación del medio ambiente, de la producción y almacenamiento de armas de destrucción masiva y de la creación de redes de interdependencia entre las naciones y los grupos humanos para la actividad productiva y reproductiva. Al mismo tiempo, y eso es lo que genera la contradicción, la inmensa mayoría de los seres humanos están excluidos de toda capacidad de decisión sobre sus propias vidas y su propio destino. El destino de las mayorías depende de las decisiones, de los prejuicios y de las ambiciones y mezquindades, pero también de la bondad y buena fe que puedan tener unas minorías cada vez más ínfimas.

Por primera vez en la historia de la humanidad, un grupo minoritaria de seres humanos podría decidir la aniquilación del resto de la especie sin que esa mayoría pudiera hacer nada por defenderse. Esa es la posibilidad real que

da la posesión de armas de aniquilación masiva. De otro lado, la subsistencia de la especie en el entorno natural depende de que esas mismas minorías decidan evitar que continúe la destrucción masiva y sistemática del medio ambiente inducida por la manera de producir bienes materiales desde los inicios de la revolución industrial. Más aún, en esto, las mayorías, que ni siquiera se benefician de la riqueza acumulada por la producción, son en realidad cómplices silenciosas de su propio infortunio al haber aceptado de buena gana la única universalización efectiva hoy constatable, la del sueño moderno y la de las expectativas de bienestar material sin límite.

Decíamos que la distancia entre los poderosos y los débiles nunca ha sido mayor. Una de esas manifestaciones es precisamente la desigualdad de acceso a la riqueza material, la desigualdad económica, hoy más pronunciada que nunca. Pero la real causa y la más importante manifestación de esa distancia entre poderosos y débiles radica en la desigualdad de capacidades para la producción de conocimiento científico y tecnológico y, más concretamente, en la desigualdad de capacidades para la creación de tecnología. Es por esa razón que aún los más ricos de los países pobres pertenecen a la capa de los débiles, aunque su acceso limitado al uso de aparatos y al consumo de bienes les cree la ilusión de que participan del banquete principal.

Junto a este hecho central de la época, es decir, a la distancia entre poderosos y débiles, hay otro igualmente contundente: la conciencia, entre quienes deben tomar las decisiones más cruciales, que la universalización del bienestar, en las condiciones actuales, es decir, dependiendo del modo de producir hoy vigente, no es posible sin acarrear un desastre catastrófico de escala mundial. Este hecho se conoce y está contabilizado desde por lo menos la década de los 70 del siglo pasado, según se tiene dicho. Hay, claro está, la esperanza de que mejor tecnología y el menor uso de recursos naturales permitan remontar esta limitación, pero como están las cosas, no es posible materialmente satisfacer las expectativas generadas en 6,000 millones de personas y menos lo será satisfacer las de 8,000 millones dentro de un par de décadas.

La aplicación del sueño moderno, en consecuencia, ha generado un estado de cosas muy distinto al que se aspiraba a crear. Quizá la manera más clara de medir la debilidad de los débiles es atendiendo al hecho que no están en condiciones de reproducir autónomamente la forma de vida por la que han optado y estiman la más deseable.

Es precisamente debido a la conciencia de esta realidad, que algunos quieren ocultar acusando a quienes la señalan con los métodos del lenguaje moderno, es decir, con cifras y datos empíricos y científicamente confirmados, de ser catastrofistas, que algunos pensadores, sobre todo ligados a las religiones éticas tradicionales, han alzado su voz para postular la necesidad de iniciar un esfuerzo por encontrar nuevas bases morales para el diseño del futuro. Dos son los nombres que más destacan en este sentido: Hans Jonas y el teólogo Hans Küng[38]. Hay una frase pétrea de Küng con la cual quiere hacer hincapié en el carácter perentorio de la empresa de renovación de la moral: “no hay supervivencia sin una ética mundial”. Para ilustrar esa urgencia, Küng destaca algunos hechos que mostrarían que el statu quo es insostenible en el tiempo:

> *“Cada minuto gastan los países del mundo 1,8 millones de dólares en armamento militar.*
>
> *Cada hora mueren 1,500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hambre.*
>
> *Cada día se extingue una especie de animales o de plantas.*
>
> *Cada mes el sistema económico mundial añade 75,000 millones de dólares a la deuda de billón y medio de dólares que ya está gravando de un modo intolerable a los pueblos del Tercer Mundo.*
>
> *Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea”.*

Sin ser estas las cifras más relevantes ni aterradoras, sirven suficientemente para sustentar la racionalidad de las angustias de nuestro teólogo. No vamos a discutir aquí el mérito de sus propuestas específicas de carácter práctico para cambiar el curso catastrófico de la sociedad contemporánea, interesa más examinar sus premisas éticas. En ese sentido, Küng sostiene que su posición no es en modo alguna contraria al proyecto moderno. Se inclina por un orden post-moderno que no sea, empero, antimoderno, que, dice, no sea tampoco ultramoderno, sino que permita superar, en el sentido hegeliano, la modernidad, es decir, creando un orden cualitativamente superior pero que contenga los rasgos más positivos de la modernidad.

[38] Cf. Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 1995 y Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990.

Dice al respecto:

> *«El paradigma moderno... debe ser superado, en el triple sentido hegeliano: la modernidad debe ser:*
>
> *-afirmada en su contenido humano,*
>
> *-negada en sus límites inhumanos,*
>
> *-trascendida en una nueva síntesis diferenciada y holística pluralista»* [39]

Esta superación, sostiene Küng, requiere de un nuevo talante ético, que se concretaría fundamentalmente en dos principios: la necesidad de propiciar consensos sobre aquellos asuntos que involucren al destino colectivo de la humanidad y el desarrollo de una ética de la responsabilidad, es decir, una ética preocupada por el futuro que pueda generar un impulso de autolimitación en los hombres con miras a respetar la naturaleza y garantizar un futuro viable a las futuras generaciones. Contrarias a esta ética de la responsabilidad, que mide en cada caso las consecuencias de largo plazo de las acciones, son la ética del éxito, que ha prevalecido en la modernidad y ha tomado a veces la forma de un utilitarismo extremo, y la ética de intenciones, pues lleva a un absolutismo ético incapaz de tomar en cuenta las condiciones reales de la vida de la especie y que puede, más bien, propiciar actitudes fatalistas y violentistas. El mensaje para el tercer milenio, dice el teólogo alemán, puede concretarse así: "responsabilidad de la comunidad mundial con respecto a su propio futuro. Responsabilidad para con el ámbito común y el medio ambiente, pero también para con el mundo futuro".

El criterio último y sostén de todo esto es el hombre. El hombre "ha de ser más de lo que es: ha de ser más humano". Pero justamente aquí, donde está lo sustantivo de la tesis, es que radica su principal debilidad. Lo que el sistema actual ha puesto en duda es, justamente, la idea kantiana de la dignidad intrínseca del hombre. Nociones tan perversas como la de "capital humano", que pretende darle un toque humanista al discurso económico, así lo demuestran. Una persona valorada por ser capital humano está condenada a convertirse en el tiempo en una pieza descartable, en un elemento sobrante, en un desechable. De modo tal que la mera afirmación no originalmente fundamentada de que el hombre debe ser respetado como tal no tiene de por sí fuerza de argumento contundente. La gran tarea de la ética es justamente generar ese tipo de argumentación.

[39] Hans Küng, *Op Cit*, p. 40

La misma atingencia podría formularse de los planteamientos de Hans Jonas. Su alegato sobre la necesidad de garantizar la supervivencia de la especie como tal no es convincente para alguien apresado por el razonamiento utilitarista y cortoplacista que se estima hoy como absolutamente verdadero. ¿Qué responsabilidad sobre el bienestar de futuras generaciones habría de tener aquel que no la tiene siquiera por las presentes en estado de indigencia? Argumentar una necesidad de solidaridad con la especie requiere una fundamentación que no puede ser simplemente la mostración de los hechos o de los riesgos, como pretende Jonas. Consciente de la debilidad de su planteamiento, quiere dejar de lado la célebre objeción humeana a pasar de la descripción a la prescripción, del ser al deber ser, pero el mero deseo no es suficiente argumento. La única manera eficaz de superar la objeción es construyendo una teoría general del hombre que lo muestre como un ser relevante en el universo y por ende, de ser preservado en el mundo de los vivos. Ni siquiera basta aquí una argumentación, como la que desarrollan algunos ecologistas, que busque resaltar la importancia de la vida en el universo, pues, como lo ha hecho notar Murray Bookchin, esa argumentación es por igual aplicable a los seres humanos y a las cucarachas. La única argumentación posible es aquella que muestre fuera de toda duda que el ser humano, tal y como es, debe ser preservado por razones que trascienden su existencia individual y que tienen algún tipo de repercusión cósmica.

Cabe señalar en este contexto la otra gran limitación de los dos pensadores que venimos tratando, a saber, su tendencia a apoyarse en convicciones religiosas que no son universalizables. No se trata aquí de que otras concepciones religiosas pudieran serlo. El talante ético que reclama Küng, para ser universalizable, para ser aplicable al conjunto de la especie tal y como ella existe hoy y tal y cual son sus convicciones, ha de ser laico, secular. Esta universalización no se logra, como quiere Küng con un diálogo entre las diversas religiones; sólo se logrará a partir de una refundación del pensamiento y de una real superación de todas las formas del pensar histórico, en la medida en que lo que hay que enfrentar hacia delante es una realidad absolutamente novedosa. Del hecho que el futuro no se pueda enfrentar sino desde el presente, en ningún caso se sigue lógicamente que tiene que hacerse primariamente con instrumentos del pasado o del presente, menos con aquellos que han servido históricamente para azuzar conflictos, para separar y para exacerbar pasiones antagónicas.

¿Pero cuál puede ser entonces ese punto nuevo de partida para una justificación moral de la acción humana colectiva?

Hay aquí dos cuestiones a resolver. Una primera atañe a la justificación de la existencia humana en términos metafísicos. Esa tarea no tiene por qué ser esbozada aquí, más allá de la necesidad de reconocer su centralidad en la actividad teórica del presente. La otra es hallar una motivación para la acción alternativa al impulso egoísta del individuo, pero tan eficaz como fue aquella para generar un primer impulso productivo como el que nos ha llevado hasta hoy. Dada la condición humana, ese punto de partida motivador no puede ser sino la preocupación por la preservación de la especie a partir de la convicción de que cada ser humano, aún el más humilde y débil, merece ser preservado en la vida.

En la práctica, esto debe traducirse en el diseño de medios de acceso a la riqueza pública totalmente independientes de los méritos o de las actividades que realice o deje de realizar un sujeto. Será esa la manifestación práctica más tangible y más inmediata del cambio de paradigma civilizatorio, pues de eso y no de menos estamos hablando cuando hablamos de una renovación del sistema de moral, de una verdadera revolución ética.

Esa tarea, por las circunstancias históricas antes expuestas, recae fundamentalmente en los más débiles, en quienes no tienen lugar ni lo tendrán en el orden actual de cosas y, ciertamente, también en aquellos que, beneficiados del statu quo, desarrollen objeciones morales a su perpetuación.

No se trata entonces de una modernidad diferente, lo que se debe fundar es un orden civilizatorio totalmente distinto al actual, ese sí global, pero no excluyente, ese sí universalizable, aunque no necesariamente homogéneo.

Ahora bien, tal orden no solamente no podrá prescindir de la ciencia y la tecnología, sino que deberá dotarse para sostenerse en el tiempo de una técnica y ciencia superiores, cualitativamente superiores. Pues si algo es evidente, es que el futuro de la humanidad, en la medida en que sea posible sobre el planeta tierra, deberá basarse en un medio crecientemente artificial, es decir, crecientemente producido y reproducido por el hombre. Un medio por excelencia contingente como ese requerirá no solamente de un aparato científico tecnológico muy sofisticado, sino sobre todo de una clara e inquebrantable convicción de que la existencia humana en el cosmos vale la pena. Todo otro discurso, especialmente aquellos que buscan hacer menos difíciles, sin cambiarlas radicalmente, las condiciones de vida de las mayorías, son sensatos en el corto plazo, pero vistas en el largo plazo, semejan los cálculos de aquel terrible personaje de Víctor Hugo que daba limosnas no para aliviar la pobreza, sino para perpetuar el sufrimiento de los pobres.

Parte II

Reflexionar sobre el Perú: Retos y posibilidades de la acción colectiva

Más allá de las ilusiones: El Perú al desnudo

El pensamiento social peruano ha oscilado en los últimos decenios entre extremos diversos. Uno de esos movimientos pendulares ha estado marcado por el interés en la estimación de la repercusión de las tendencias mundiales en el curso de los fenómenos internos. En épocas de Haya de la Torre y de Mariátegui el seguimiento de la "escena contemporánea", como la llamaba el Amauta, era un ejercicio cotidiano y se sobreentendía que sin ese ejercicio no tenia mucho sentido tratar de prever la dirección del país. El abanico de posibilidades y las fuerzas de tracción determinantes estaban afuera.

El propio Mariátegui, en respuesta al célebre reclamo de Martí que los latinoamericanos no conocíamos nuestros países, iniciaría la ola que habría de arrastrar al pensamiento social en las décadas más recientes: El ímpetu por auscultar detalladamente la realidad interna. El auge de la teoría del desarrollo apenas si consiguió restablecer un equilibrio entre las visiones externa e interna. Pero un factor distorsionador muy poderoso habría de sesgar el juicio, a saber, el economicismo tanto de raigambre marxista, como de estirpe liberal. El desmoronamiento del discurso marxista habría de dejar la tarea de comprender los términos de la relación del Perú con el mundo a los economistas liberales, es decir, a las personas menos dotadas para examinar las múltiples dimensiones y consecuencias de esa relación.

Afortunadamente estamos asistiendo en los últimos años a un esfuerzo intelectual notable por superar estas trabas y limitaciones. Por un lado, hay una creciente reflexión sobre la incidencia de factores no-económicos en el diseño de la vida peruana. Están allí para probarlo las reflexiones sobre el racismo y la discriminación en nuestro medio. Hay también importantes esfuerzos por penetrar los secretos de la conciencia colectiva para interpretar fenómenos como los de la violencia política y delincuencial. Pero en este artículo quisiera destacar cuatro libros de reciente aparición que intentan comprender de una manera fresca, bien informada y, sobre todo, relativamente libre del pesado manto mítico con el que la ideología neoliberal nubla la visión, la posición real del Perú en el mundo y las posibilidades que realmente tiene de salir de su actual estado de postración.

Se trata de los libros de los embajadores Oswaldo de Rivero, *El mito del desarrollo. Los países inviables en el siglo XXI y La capitulación de América Latina. El drama de la deuda latinoamericana: sus orígenes, sus costos y sus consecuencias* de Carlos Alzamora, así como de los libros de Oscar Ugarteche, *La arqueología de la modernidad* y el de Javier Iguíñiz, *Desigualdad y pobreza en el mundo*.

El hecho que dos embajadores peruanos, ambos protagonistas en los procesos de debate y negociación de los asuntos sobre los que ahora escriben, sean los primeros en tratar de llamar la atención del país sobre la debilidad real de la posición del Perú en el mundo no debería extrañarnos. Se trata de dos personas que han desempeñado sus funciones sobre la base de supuestos que no siempre son tomados en serio hoy, esto es, la idea de que las élites tienen un compromiso con el destino de sus países y no sólo con su propio bienestar. De Rivero se encarga de recordarnos que gran parte de los problemas que vive el Perú se originan precisamente en la marcada inconsciencia de sus élites sobre la magnitud de los retos que nuestro país, fuerte candidato a ser tanto una "economía nacional inviable" como una "entidad caótica ingobernable", en los términos que él utiliza y que la señora Albright ha denominado más dura y menos diplomáticamente "países fracasados", debe enfrentar desde una posición de extrema debilidad.

Combatir lo que de Rivero denomina aptamente "el virus de la inviabilidad" requeriría tomar conciencia de que la historia de la América Latina y la del Perú en particular ha sido la historia de un fracaso, como rudamente lo dijo hace ya algunas décadas, aunque por razones y a partir de un diagnóstico opuesto al de de Rivero, un lúcido pero dogmático liberal venezolano, Carlos Rangel[40]. Finamente nos recuerda que el caso de las repúblicas latinoamericanas, fundadoras del moderno sistema de estados-nacionales, es el más dramático, pues en términos del grado de desarrollo que han alcanzado y de su posición relativa en el mundo su historia es la crónica de 15 décadas perdidas.

Uno de los mayores méritos del libro de de Rivero, que además aporta una información cuantitativa contundente frente a la cual las cuentas del Gran Capitán con las que pretenden marearnos los neo-liberales y los propiciadores de un optimismo irresponsable aparecen como juegos

[40] Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario. Mitos y realidades de América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1976.

mentirosos, es haber planteado adecuada y descarnadamente las dos preguntas cruciales de la época: "¿Cómo hacer dentro de estas tendencias para que 5,000 millones de habitantes de los países subdesarrollados se conviertan en una clase media planetaria con ingresos suficientes para integrarse al capitalismo global?" y sobre todo: ¿Cómo podrán los 5,000 millones de habitantes del mundo subdesarrollado asumir los patrones de consumo que tienen hoy los 1,000 millones de habitantes de las sociedades capitalistas avanzadas, sin causar una verdadera catástrofe ecológica?"

En realidad, de Rivero desarrolla más las consecuencias derivadas de la primera pregunta en relación a países como el Perú, y por ello plantea como un primer movimiento hacia el cambio de dirección de las tendencias catastróficas actuales un "pacto de supervivencia", para abordar las consecuencias derivadas de la segunda cuestión, probablemente la más honda. Los habitantes de los países débiles son, como él bien lo recuerda, ya tratados como si pertenecieran a una "especie diferente" por los habitantes de los países ricos. Ya el mundo está dividido en ellos y nosotros. Pero en el orden construido por los que nosotros podemos denominar ellos no hay lugar para nosotros, que somos desechables. La pregunta es, por ende, ¿tiene sentido que los desechables apuesten a encontrar fórmulas de salvación en el orden actual o deberían ya empezar a apostar más en grande, esto es, al diseño de un orden alternativo, capaz de acomodar a todos? Tal orden no puede obviamente estar basado en los patrones de vida y consumo a los que se ha referido tradicionalmente la teoría del desarrollo.

El embajador Alzamora, por su parte, se encarga de recordarnos que en gran medida la situación de inviabilidad en que nos encontramos hoy los latinoamericanos es producto de la derrota estratégica que sufrimos al no saber negociar adecuadamente la solución al problema de la deuda externa. La historia que nos relata Alzamora es la de una dimensión importante de nuestro fracaso. Por ello, tal vez lo más importante de su libro sea el mostrar la increíble incapacidad de nuestras élites económicas y políticas para construir estrategias de negociación y de defensa de los intereses propios con un mínimo de eficacia. Alzamora nos muestra que en el curso de la negociación de la deuda no faltaron ni la información adecuada ni los mecanismos para una toma de posición colectiva, allí estaba, por ejemplo, el SELA, que el mismo Alzamora dirigió un buen tiempo. Las razones que impidieron a los negociadores latinoamericanos concertar sus acciones y hacer valer sus puntos de vista fueron a la vez más banales y, por ende, más dolorosas: celos, mala fe, cobardía, cálculos inmediatistas de interés. Hay, empero, un elemento adicional importante que el embajador Alzamora no ha querido destacar mucho, a saber, el factor corrupción.

La mejor manera de reconocer la incidencia de ese factor en el problema de la deuda es comparando los montos totales de los recursos transferidos, con los montos reales de los recursos que existen en el exterior depositados en cuentas privadas de ciudadanos latinoamericanos de los países endeudados. Los casos de México y Venezuela, y menciono sólo esos dos por tratarse de países de la OPEC que recibieron cuantiosos recursos por el aumento de los precios del petróleo, son escandalosos. El problema de poner a negociar a unas élites manchadas por la corrupción es que se parte de una posición sumamente débil. Es entonces que se puede apreciar el gran peso de la ética en la política.

Es la consideración de estos factores adicionales, no-técnicos, en su efecto en la vida económica, lo que da al libro de Oscar Ugarteche un sesgo particular y lo distingue de la mayoría de los escritos de su género publicados en nuestro medio. Las partes técnicas de este libro recogen en alguna medida las ideas que el autor había desarrollado en 1997 en su obra *El falso dilema: América Latina en la economía global*. Lo que la publicación que comentamos trae como aporte adicional son las reflexiones que resultan de lo que Ugarteche llama su disconformidad con los paradigmas de una ciencia que parece cada vez más alejada de la realidad y que él piensa que puede acercarse a ella solamente con la ayuda de la filosofía o de reflexiones más libres y abiertas al tratamiento de todas las dimensiones del entorno.

Empieza Ugarteche refiriéndose justamente al tema con que se inició este breve artículo, a saber, la ausencia de un esfuerzo consistente por meditar sobre las repercusiones del entorno internacional en los procesos internos del país. Al respecto nos recuerda que en nuestras universidades casi no se enseñan temas internacionales y que entre nosotros no existen un gran centro o instituto para los estudios internacionales. Esto, dice, bien podría ser reflejo de la carencia de una "actitud adulta" frente al mundo entre los peruanos. En un tono más bien coloquial, anota en la introducción a su libro que esta carencia, que ya recorta nuestras posibilidades de reconocer los retos que provienen del entorno internacional y de buscar salidas decorosas frente a ellos, se ve agravada por la "falta de conciencia" ciudadana, es decir, por la dificultad que tenemos los peruanos de asumirnos como gentes con derechos y, a la vez, como sujetos obligados a respetar el orden legal existente.

Estas dificultades no son ajenas tampoco a los agentes económicos, entre los que incluye banqueros, empresarios y administradores del aparato estatal, agentes que por eso mismo encuentran grandes dificultades para adaptarse a las demandas del mundo moderno o para implementar políticas de reconversión. Estos agentes, al igual que los políticos, están hoy por hoy envueltos en una nube de confusión ideológica, que hace que no puedan dar los más medidos pasos para salir de la crisis debido al temor que les inspira la posibilidad de ser nuevamente acusados de promover políticas mercantilistas.

Pero tal vez el factor que Ugarteche reconoce como más nocivo y como el principal obstáculo para la formulación de un pacto de supervivencia como el que plantea de Rivero sea la persistencia del espíritu de gamonalismo entre nosotros. Ese espíritu, que se manifiesta de muchas maneras y que aparece a veces unido a expresiones de racismo, incrementa las diferencias internas y hace más distantes a los ricos de los pobres que, de por sí, están distanciados en virtud de la diferencia de sus ingresos.

La inserción de una sociedad tan fuertemente diferenciada en el mundo, en un mundo en el que el sur está más distanciado del norte, no puede sino ser nefasta. Pues el norte interno, es decir, los privilegiados del país, se integrarán al norte global, dejando al sur interno integrado por su miseria a las inmensas masas de desechables.

Un esfuerzo, inicial, como el mismo autor lo señala, para comprender la situación efectiva de los pobres del mundo es el breve y muy bien documentado ensayo de Javier Iguíñiz mencionado arriba. Se trata básicamente de una presentación ordenada de información que generalmente se presenta muy dispersa y que muchas veces simplemente no se quiere ver sobre la pobreza de los pobres.

Iguíñiz construye su argumentación sobre la base de dos hechos, a saber, que si bien, como lo señalaban todos los autores ya comentados, las diferencias entre los sectores pobres y ricos de la humanidad han aumentado en los últimos años de manera exponencial, al mismo tiempo los niveles de extrema pobreza han disminuido. Esto último lo atribuye Iguíñiz básicamente al éxito relativo de las estrategias de supervivencia desarrolladas, las más de las veces espontáneamente, por los pobres a partir de una terca apuesta por la vida. Al respecto nos dice: "..., esto nos permite recordar que el proceso de liberación de algunos de los efectos más irreversibles de la miseria y la opresión está principalmente en manos de los pobres mismos,... que con sufrimientos moralmente inaceptables siguen conquistando poco a poco su derecho a la sobrevivencia".

El reconocimiento de este hecho le parece a Iguíñiz el asunto más relevante y crucial del actual debate sobre el futuro y sus posibilidades. Negar la eficacia relativa de la lucha contra la miseria protagonizada por los pobres "equivale a declarar, arbitrariamente, inútil su esfuerzo, cosa que va contra su propia experiencia y, así, contra la principal base de su esperanza personal y colectiva".

Iguíñiz reconoce a la vez que los métodos empleados por los pobres para hacerse de unos pocos recursos y distribuirlos bien son ineficientes y dolorosos y cree que justamente una buena estrategia de combate a la pobreza pasaría por que el Estado y otros agentes económicos y políticos entraran a apoyar sus esfuerzos autoemancipatorios. La razón última y más poderosa de esta demanda, parece creer Iguíñiz, radica en el hecho comprobable que "la mera existencia de pobres no tiene ninguna justificación económica o política; su erradicación total es un asunto de voluntad, pues todos los recursos para lograrla existen".

Es tal vez este optimismo lo que Iguíñiz tiene como tarea pendiente esclarecer y fundamentar más. No queda claro, aunque las constantes referencias a los postulados de Amartya Sen podrían darnos una pauta de los criterios de medición de calidad de vida que el autor maneja, cuáles han de ser los referentes para calcular y estimar los avances. El referente clásico de la teoría del desarrollo, como nos lo recuerda de Rivero, fue la clase media norteamericana. La universalización de ese referente es imposible, según lo sabemos desde hace un buen tiempo. Es evidente pues que si como pide Iguíñiz, el mero aumento numérico de los pobres no es el tema que más debe preocuparnos, entonces lo que hay que empezar por discutir es con qué esquemas, con qué imagen de buena vida y de orden deseable, con qué utopías debemos sustituir las que la modernidad europea se ha encargado de globalizar en estos últimos siglos y que siguen siendo el caballito de batalla de las ideologías y mitos dominantes.

El Perú visto más allá de su coyuntura[41]

Este breve ensayo pretende ser filosófico en un sentido muy limitado y muy tradicional, a saber, quiere reflexionar sobre el curso de la historia peruana y de las circunstancias actuales tratando de excavar algunas de las raíces de la sociedad afincada en este territorio.

Esa reflexión procede en tres partes. Una primera que contrasta las lógicas empleadas para organizar los espacios políticos en el territorio peruano antes y después de la invasión española. Una segunda que examina algunas de las características de los constructores de la sociedad en el Perú y algunos de los criterios de los que se han valido y se valen para definir las relaciones entre sí y con el resto de gentes. Una tercera, más concisa, que extrae algunas conclusiones sobre las formas en que el entorno puede condicionar o, en general, incidir sobre las posibilidades de organización política en el Perú de hoy.

Independientemente del valor que pueda tener este ensayo es absolutamente evidente que hace mucha falta una reflexión de hondura sobre el Perú y sus gentes. El Perú es un fenómeno muy pensado, si se lo compara con otros espacios políticos americanos. Pero en los últimos tiempos ha prevalecido el tipo de reflexión más bien apurado que caracteriza gran parte del trabajo local en las ciencias sociales. En general, ese tipo de pensamiento se deja deslumbrar por analogías y por cantidades y por ello termina atribuyendo calidad de causa a lo que es síntoma, despreciando, por no primariamente cuantificables, aquellos datos que más valor intrínseco y revelador podrían contener.

No hay, sino de forma muy rudimentaria, una fenomenología de la conducta social de los peruanos, es decir, una presentación secuencial de las configuraciones que la vida ha ido tomando en este territorio. El esfuerzo ha sido desdeñado como rapsódico y poco revelador. Pero hoy su necesidad se manifiesta como condición indispensable para la comprensión de fenómenos como los del descalabro institucional, la rebelión de las masas, la trabazón de la acción colectiva, y otros, que son los que definen las condiciones y el ritmo de la vida en el Perú y dan pie para la resistencia a los intentos de ser entendidos con las formas más populares de análisis.

No solamente las instituciones se han tornado obsoletas, sino también, en un sentido muy serio, los métodos y procedimientos con los que se pretende analizarlas.

Tal vez estas notas ayuden a entender ese problema. En todo caso, coloquios como este son sin duda espacios privilegiados para empezar a subsanar esa grave carencia de nuestro pensamiento.

1. La lógica de la organización

Olvidamos con frecuencia exagerada y enfermiza que el Perú de hoy está edificado sobre un espacio políticamente privilegiado. Aquí, más que en casi ninguna otra parte del mundo, se han experimentado, sin interrupciones significativas, cientos de formas de organización política. Nuestro error es similar al que cometen en otras latitudes los teóricos del renacimiento islámico pretendiendo, por ejemplo, que las historias de Egipto o de Persia se remontan apenas unos siglos atrás hasta la llegada del Islam a esos lugares.

Ciertamente, ningún sentido ni utilidad tiene el volver la mirada al pasado para idealizar algunas de sus partes y menos para intentar reeditar formas antiguas de organización política, como parecen querer hacerlo algunos indigenistas asaltados de una aguda fiebre escapista. Hacer esto equivale a no reconocer el hecho más importante de nuestra época y el más duro de admitir, a saber, que hemos entrado en una nueva era y que todo el pasado de la humanidad recogido en un solo paquete resultará crecientemente inútil para enfrentar los retos que se planteen a la especie en adelante. Pero el Perú de hoy no es entendible, en primera instancia, sino por contraste con lo que fueron las sociedades prehispánicas en relación a la lógica con que y desde la cual se organizaron. Veamos.

Quienes construyeron sociedades en el Perú prehispánico tuvieron ciertas desventajas respecto de quienes se propusieron la misma empresa más tarde, pero ciertamente gozaron también de algunas marcadas ventajas. Las más importantes, vistas las cosas a la luz de lo ocurrido en los últimos cinco siglos,

[41] Ponencia presentada en la «*Segunda Jornada de Filsosofía*» organizada por el Instituto Pastorall Andino y el Centro Bartolomé de las Casas, en el Cusco, 1994

derivan de un hecho central, a saber, que su horizonte vital estuviera limitado tanto en lo geográfico, como en el número de comunidades humanas potencialmente involucrables en un experimento social. Un mundo limitado facilita el desarrollo de una cultura autorreferida y autocentrada, esto es, de una actitud colectiva determinada por el hecho que la administración de las cosas sea pensada fundamentalmente en función del impacto potencial sobre la propia sociedad. Lo que caracteriza a una civilización autocentrada es la convicción de sus integrantes que es en ella misma que sus sueños y anhelos más preciados pueden encontrar su realización y consumación. Tal es lo que acontecía en el antiguo Perú.

Por lo demás, un horizonte vital restringido es susceptible de una exploración cabal y de un conocimiento adecuado. Es obvio que un territorio tan reacio al control humano y a la domesticación, pero a la vez, una vez vencido, tan apto para la multiplicación de plantas y animales beneficiosos para el hombre, no podía ser administrado sino sobre la base de un conocimiento muy exacto de sus condiciones. Pues si en alguna parte del mundo es aplicable el dictum de Hesíodo que Zeus ha ocultado los frutos de la tierra a los hombres, ese lugar es el Perú. La multitud de plantas comestibles artificialmente generadas a partir de la experimentación y del conocimiento preciso de las subzonas ecológicas, la proliferación de animales domésticos y el aprovechamiento sistemático de los recursos marinos para la complementación de la dieta, así como las impresionantes obras hidráulicas con las que se cambió la apariencia natural del territorio, dan testimonio de una capacidad de control extraordinaria y en consecuencia, de la habilidad de los antiguos habitantes del Perú para develar los arcanos de Zeus.

Son perfectamente plausibles, por ende, las conjeturas sobre el confort relativo y la ausencia de privaciones serias de la población del antiguo territorio americano, aunque en ese campo ha habido exageraciones entusiastas, como la pretensión de negar la presencia de enfermedades que los estudios más recientes han mostrado no solamente que existieron previamente a la llegada de los europeos, sino que fueron muy comunes y generalizadas, como la tuberculosis, por ejemplo. Más allá del juicio que nos merezcan los sistemas de administración y de gobierno que entonces imperaban, es menester no perder de vista hechos como, por ejemplo, que el territorio entonces haya estado muchísimo mejor interconectado y dispuesto para la comunicación entre los diversos grupos que lo habitaban, que nunca después. Y si bien hubiera sido ideal que las comunicaciones se entablaran con fines de coordinación y no de imposición o de dominio, lo cierto es que los hechos no pueden dejar de ser percibidos y reconocidos en toda su magnitud.

En cierto modo, fue el hecho que las sociedades antiguas y, en especial, las llamadas hidráulicas, fueran tan dependientes para su subsistencia de la actividad humana y del cuidado de un entorno altamente artificializado, lo que determinó su perdición. Programaban los antiguos las guerras y las hacían por lo general en épocas que no demandaran mucha mano de obra, ya fuera para la siembra o para la cosecha. Las guerras civiles entre el norte y el sur del imperio y luego la conquista europea introdujeron alteraciones tan sustantivas en el ritmo de la vida que terminaron por socavar los fundamentos mismos de la civilización que se había construido penosamente a través de muchos siglos de cuidada actividad y coordinación, siglos que habían permitido reunir un acervo de información sobre el entorno geográfico que jamás se ha recuperado desde entonces.

Cuando se habla de la conquista se suelen enfatizar los rasgos más vistosos y moralmente reprobables, pero pocas veces se apunta el dedo hacia el corazón de la cebolla. A estas alturas es en realidad igualmente necio pretender hallar algún rasgo redentor en uno de los hechos más crueles y absurdos de la historia de la humanidad; como lo es pretender que todos los males que hoy oprimen a los pueblos americanos tengan como causas inmediatas a esos lejanos sucesos.

Lo cierto es que los cristianos que llegaron a la América meridional no solamente se contaban entre los grupos más rudimentarios e ignorantes de Europa, sino que habían convertido su fe en un grito de guerra. Eran, como se ha demostrado de manera brillante hace muy poco[42], unos guerreros con espíritu de cruzada, pero además unas gentes sin control ni mesura. Y vinieron esos guerreros del Apocalipsis cargados de iras, ambiciones, sueños de opio y enfermedades. Una combinación explosiva que terminó por diezmar a la población aborigen de manera sin precedentes en la historia más reciente de la humanidad. La tierra se vació de hombres, según lo atestiguan esas ruinas innumerables que pueblan mudas el territorio del Perú y que generalmente no queremos interrogar, porque es mejor pensar que las gentes que habitaron los pueblos de barro y piedra se marcharon a otro lado, que pensar, como es imperativo hacerlo

[42] Cf. Nelson Manrique, *Vienen los sarracenos. El universo mental de la conquista*, Lima, Desco, 1993.

cuando se procede con seriedad, que se murieron o fueron brutalmente muertos.

El hecho principal de la conquista es, por ende, que combinó un espíritu inmisericorde muy acendrado, con un grado de ignorancia del entorno casi total. Quienes atesoraban en el pasado los conocimientos más valiosos fueron justamente los primeros en morir, víctimas de las persecuciones políticas y religiosas y de esa horripilante y torpe cacería de brujas que fue la extirpación de idolatrías. La lógica que se impuso luego para la reconstrucción de la sociedad política en el Perú (pues reconstrucción casi de la nada es lo que fue), representa el más grande y significativo cambio que se operó. Esa lógica no fue autocentrada, sino por el contrario dirigida hacia el exterior, hacia lo lejano, hacia un mundo sin fronteras visualizables que, por lo demás, no podían conocer sino de oídas y no podían dominar en absoluto. Esto significaba vivir y organizar la vida en función de demandas y de retos que provenían del exterior y que solamente se podían realizar plenamente fuera de los territorios que habitaban. El Perú no era la tierra prometida, sino solamente el lugar en que se hacían méritos y se acumulaban puntos para acceder al paraíso.

La última oportunidad de los invasores para evitar la imposición de esta lógica se perdió con la derrota de Gonzalo Pizarro y sus secuaces, pues entonces fue el reino lejano y ajeno el que impuso definitivamente sus condiciones y sus paradigmas. En algún sentido, pues, ha sido la batalla de Jaquijaguana la más importante del Perú en los últimos siglos. A esa batalla se puede comparar solamente la de Ayacucho, con ventaja de la primera en cuanto a su significación histórica. La soledad de Pizarro y de Carbajal ("general del felicísimo ejército de la libertad del Perú" se autotitulaba ese Demonio de los Andes) en el campo de batalla en alguna manera todavía no se ha superado, pues no fue el aire quien se llevó, uno a uno, a sus "cabellicos" sino la misma ilusión que domina muchos espíritus contemporáneos en el Perú, es decir, el deseo de ser parte de un mundo ajeno que se les aparece más sólido y llamativo[43], deseo alimentado por la certidumbre que la realización de la vida está negada en estos lugares y que la historia y la felicidad se fabrican en lugares remotos. Una suerte de absurdo hegelianismo nos domina, que hace que las elites se planteen objetivos menguados para la conducción de las sociedades y que las mayorías se contenten con sobrevivir en función de un epicureismo tenue, que pide satisfacción en la sola ausencia del dolor.

Esto, que pudo haber cambiado con las guerras de emancipación y la fundación de las nuevas repúblicas iberoamericanas, se frustró de arranque. Hay aquí varios asuntos a considerar.

Están, en primer término, el carácter de las revoluciones emancipadoras y de las gentes que asumieron su liderazgo. Destaca en esto profundamente el contraste con la revolución norteamericana, pues mientras que en el norte se reaccionó contra la autosuficiencia europea, expresada con deslumbrante nitidez en las tesis sobre la inherente superioridad de la geografía y la humanidad del viejo mundo sobre el nuevo, con un proyecto autocentrado y ambicioso de construcción de una sociedad poderosa y competitiva, en el sur se plantearon proyectos menguados de emancipación. En efecto, mientras que los Estados Unidos fueron fundados para superar y llegar a dominar a Europa, las naciones iberoamericanas fueron concebidas como pequeños estados destinados a jugar un papel secundario en el concierto internacional.

No es de extrañar que el único proyecto de grandeza concebido y puesto en práctica en el sur fuera el de Bolívar, ni es sorprendente que tal proyecto se basara en la convicción, derivada en parte de la lectura de las investigaciones de Alejandro Von Humboldt sobre las riquezas y las dotes de la América. Al igual que Clavijero, Humboldt había demostrado qué lejos estaba ésta de ser una tierra degenerada y degenerante, como había sentenciado ese escritor que tanto honor hacía a su nombre, Buffon. La América, demostró Humboldt, tenía en sí todos los atributos indispensables para convertirse en escenario de grandezas y en fuente de inmenso poder.

Bolívar, empero, había descubierto, en el dolor de la derrota de su Primera República, que un proyecto de ese tipo requería del escrupuloso cumplimiento de dos precondiciones: que fuera inclusivo y ampliamente convocador (el incidente con Boves y los llaneros lo llevó rápidamente a esa conclusión) y que se proyectara a una población importante y a un territorio extenso.

El cumplimiento de estas precondiciones, empero, hubiera supuesto la existencia de un sentido de solidaridad y de destino compartido entre los habitantes de las antiguas colonias españolas que simplemente no existía y

[43] Para una excelente crónica de la guerra civil entre los conquistadores cf. Juan José Vega, *Historia general del ejército peruano. El ejército durante la dominación española del Perú*, tomo III, vol. I. Lima, Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú, 1981.

que, por lo demás, terminó de quebrarse totalmente en los dos puntos neurálgicos del antiguo Imperio: México y Perú.

Los experimentos revolucionarios previos a las guerras de emancipación sirvieron solamente para exacerbar las barreras de temor y desconfianza que habían separado a los dos bandos en que la población americana había estado dividida desde los tiempos iniciales de la colonia: las castas y los indios (al decir de Hipólito Unanue) y los españoles americanos o criollos. Las rebeliones de Hidalgo y Morelos y las de Túpac Amaru y Túpac Katari que pudieron haber contribuido a instaurar en América Latina proyectos autocentrados y ambiciosos, sirvieron únicamente para preparar el terreno a rebeliones opacadas por el temor y las dudas y que dieron nacimiento a repúblicas excluyentes y con vocación de pequeñez.

El Perú es en esto el ejemplo más claro y más trágico. Unanue, el más esclarecido de los ideólogos peruanos y también el más estructural de los conservadores, había comprendido mejor que nadie que en el Perú había pasta de grandeza. Conocía él perfectamente las riquezas y ventajas del territorio, pero sabia, a la vez, que tal grandeza no podía ser alcanzada bajo el liderazgo de los criollos: era a los indios y a las castas que correspondía ese destino. Tal destino, sin embargo, no podría cumplirse sino a costa de las minorías criollas y fue por ello que hubo de plantearse el reto de concebir una república criolla, excluyente y limitativa.

No es, pues, cierto que el Perú haya sido producto del azar y de la improvisación. No es la inercia de la historia, sino la deliberada manipulación de los hechos y de las gentes por parte de unos brillantes ideólogos y políticos lo que dio forma a esa república que, al decir de Matos Mar, acaba de ser desbordada.

El segundo asunto a ser tomado en consideración es el tipo de referente ideológico que operó en el proceso de emancipación del ochocientos.

Mientras que en la América del Norte lo que dominó los espíritus fue el liberalismo político, aquí en el sur el hegemonismo inglés y el equivocado cálculo de los líderes emancipadores hicieron prevalecer el más estrecho liberalismo económico.

Bolívar y, en nuestro caso, Sánchez Carrión, pensaron que el liberalismo no solamente serviría para desmontar la pesada red de controles creados por España y que limitaban la actividad económica en la América, sino que la extensión de la propiedad y la disolución de las corporaciones indígenas (en nuestro caso las comunidades) sería la mejor plataforma posible para la fabricación de ciudadanos. La imagen ideal del ciudadano que manejaba Bolívar era la de Jefferson, que había conocido a través de las cartas de viaje de Miranda. Era la noción de un individuo autosuficiente y consciente de sus intereses, y, por añadidura, propietario, informado y educado.

En la práctica, el liberalismo no produjo ni instituciones sólidas, ni economías firmes, ni ciudadanos libres, sino unas sociedades débiles y desindustrializadas. Las polémicas entre proteccionistas y liberales a ultranza (bien documentadas en el caso de México y Perú, por ejemplo, terminaron con el triunfo de quienes querían mantener nuestras economías a merced de los especuladores internacionales. Mientras que en la América del Norte, las posturas antiproteccionistas de los sureños llevaron a una guerra civil, aquí, el autocentrismo y el proteccionismo de un pequeño país mediterráneo condujo a sus vecinos más poderosos no solamente a invadirlo, sino a casi vaciarlo de gentes. El liberalismo, entre nosotros, fue pues una manifestación del carácter extravertido de nuestras sociedades.

Un tercer elemento a considerar es el de la población.

Las repúblicas latinoamericanas se fundaron sobre territorios semivacíos. En verdad, una república, como la que se creó en 1821 en el Perú, no podría haber subsistido ni por un segundo de haberse tratado de construir para acomodar a una población más densa y menos desperdigada. La apropiación del Perú por unas minorías numéricamente insignificantes no podía haber prosperado si además no se hubiera basado en la concentración de esas minorías en unos pocos enclaves.

Fue, pues, una república de enclaves lo que tuvimos. Desde esos enclaves se planeaban y ejecutaban expediciones y aventuras de rapiña y de explotación del territorio y sus habitantes. Los pobladores de los enclaves, por ende, que además se sentían simplemente como la avanzada de las sociedades “civilizadas” en un territorio hostil y bárbaro, no tuvieron ningún interés ni en mantener una comunicación permanente y crecientemente fluida con el resto de los pobladores del territorio, ni menos en desarrollar un tipo de proyecto en común con ellos. Un síntoma tan simple como la red de comunicaciones que se desarrolló durante la república permite apreciar la hondura de este fenómeno. Solamente llegaban los caminos

allí donde habitaban otros miembros de la elite o donde había recursos que pudieran ser explotados.

La Guerra del Pacífico simplemente contribuyó a hacer más patente esta realidad. El Perú se mostró como un país lleno de llagas, pero sobre todo como un proyecto político sumamente vulnerable. La mayoría de la población se sentía en general tan ajena a la república, que su adhesión debía ser disputada palmo a palmo con el invasor. Finalmente, quien desarrollaba el mejor discurso era el que ganaba esa curiosa competencia por las lealtades de quienes habían sido tan sistemáticamente excluidos.

Más tarde, la sustitución del hegemonismo inglés por el norteamericano no cambió en nada sustantivo la lógica de la organización de la sociedad peruana. Las manifestaciones de lo que podríamos llamar "arielismo" local, además de tener un carácter marcadamente conservador, no generaron un viraje y, en realidad, ni siquiera se lo plantearon. Un encendido hispanismo es lo más que pudo contraponerse al ímpetu dominador de la potencia anglosajona.

Las tendencias autocentradas o introvertidas, que también existieron, y que no tuvieron mayor repercusión en el diseño de la política real, adoptaron dos formas básicas: el indigenismo y el mesticismo.

Los indigenistas, a su vez, deben ser diferenciados en dos grupos. Un primer grupo subsumió al indigenismo dentro de tendencias que en lo fundamental eran arielistas. Para ellos lo "indígena" era lo Inca: aquellas grandezas que habían existido antaño y que era menester reivindicar ora en función de una tardía polémica con los teóricos de la degradación americana, ora contra unos universalistas a ultranza que, imbuidos de un espíritu menguadamente positivista, pretendían que el Perú marchara hacia una "modernidad" moldeada con patrones anglosajones.

Un segundo grupo, pretendía encontrar en las formas organizativas del antiguo Perú y en sus rezagos contemporáneos referentes para la construcción de una sociedad más sólida y más inclusiva. Ese indigenismo, más allá de la viabilidad de sus propuestas, tuvo el mérito de saber poner el dedo sobre la llaga. Pues de manera intuitiva y rudimentaria comprendió que la reconstrucción de una sociedad con futuro en el Perú debía hacerse a partir de un cambio de lógica que además de tomar como referente central a las mayorías, buscara construir una sociedad más autocentrada.

El mestizaje ha sido propugnado entre nosotros también con un doble propósito. En unos casos, el mestizaje ha sido un recurso para disolver lo indígena en una realidad más amplia, en una síntesis a la que habría contribuido solamente para superarse y negarse así mismo. Era una manera elegante de neutralizar las demandas del indigenismo a partir de un eclecticismo que terminara por pintar a todos los gatos de gris.

Otros propagandistas del mesticismo querían más bien salvar el componente hispánico y católico del Perú, presentándolo como inherente a la naturaleza del peruano contemporáneo. En esta versión, el mesticismo salvaba algo de lo indígena, pero apostaba a la inserción del Perú en Occidente entrando, no por la puerta grande de la cultura anglosajona, sino por la lateral del hispanismo.

La manifestación más interesante de la defensa del mesticismo en el Perú fue asimilada por la ideología aprista a partir de una recepción también menguada de las tesis americanistas de José Vasconcelos, sobre la existencia de una raza cósmica, mezcla de las cinco razas mundiales. Se trataba de una propuesta para generar un relativo viraje hacia la autorreferencia en la sociedad peruana. A diferencia de la tesis fuerte de Vasconcelos, que en la América podía construirse la civilización alternativa y superior del futuro, en la propuesta aprista se aspiraba simplemente a una incorporación ventajosa del subcontinente a la civilización industrial de occidente. El credo positivista, asimilado a través del marxismo, en la existencia de un destino histórico ineluctable, no permitía introducir la dosis de voluntarismo que era menester para dar el salto hasta un planteamiento más ambicioso.

La otra propuesta de viraje relativo hacia el autocentrismo de principios de siglo que hay que tomar en cuenta es la que se plasmó en el marxismo de Mariátegui. Como el aprismo, quería Mariátegui insertar al Perú en el mundo en condiciones ventajosas. Creía además que al ponerle en la ruta de la historia no se estaban forzando las cosas, pues en uno de los componentes de la cultura peruana había elementos "socialistas" que podían ser potenciados. Las masas urbanas proletarias y las indígenas, convertidas en "campesinos", esto es, transmutadas de un "pueblo" en una "clase", se encontrarían en el socialismo y descubrirían que, en realidad, compartían o podían compartir anhelos y tendencias comunes.

Todo el pensamiento político peruano, a partir de ese entonces, se ha sentido tensado por el combate entre las dominantes fuerzas extrovertidas y una cierta conciencia de la conveniencia de propugnar un despertar del interés propio. Hasta los años 80, la única excepción significativa a esta situación fue el marxismo ortodoxo en todas sus formas, que apuntaba a una emancipación de la sociedad peruana a través de su total inserción en los experimentos contestatarios y revolucionarios mundiales. El Perú, como parte de la periferia del capitalismo, debía simplemente seguir la ruta trazada por las fuerzas y mecanismos que determinan la historia. El único rasgo destacable en este sentido, en relación a la tensión ya mencionada, fue la división entre maoístas y moscovitas. Quienes optaron por el maoísmo tenían una leve comprensión de la inconveniencia de subsumir acríticamente al Perú en un proyecto eurocentrista, y pensaron que una mejor alternativa la ofrecían los pueblos asiáticos que buscaban una vía propia a la revolución y al socialismo. La consecuencia lógica de este modo de pensar fueron los planteamientos de Abimael Guzmán, quien complementó la opción por el socialismo de los marginados con la idea motriz de su concepción, que no era otra sino la convicción que el Perú se hallaba en la posibilidad de asumir un protagonismo relevante en el proceso de gestación de la revolución. Los peruanos podrían convertirse así en soldados de vanguardia de la historia.

Este tipo de perspectiva no correspondía, empero, a una opción autorreferencial. Las mejores pruebas de ello han sido la incapacidad de Sendero Luminoso para encontrar un lenguaje común con las mayorías y el acendrado racionalismo. El Perú era simplemente una plataforma para la acción, y no un fin en sí mismo.

La importancia que el Social Progresismo primero y luego los ideólogos del gobierno del general Velasco dieron a la teoría de la dependencia se explica también en parte por esta perspectiva. El intento más sistemático de la república de invertir la lógica de organización del país para tornarla más autocentrada, se tradujo, en la práctica, en un fortalecimiento del Estado y en un experimento rapsódico y balbuceante por aplicar las recetas cepalinas de sustitución de importaciones en el ámbito de la economía.

La idea clave en estos procesos fue la de "proyecto nacional", como la llamaron los militares. Se quería fijar metas mínimas para la acción colectiva, representada por la iniciativa estatal y para ello se recurrió a la fórmula saintsimoniana de la planificación. No es por ello de extrañar que ahora que se ha querido erradicar de la memoria de los peruanos ese episodio se haya empezado por eliminar el Instituto de Planificación, pues más allá de su eficacia, que siempre fue limitada, se había constituido en un símbolo negativo para quienes han preferido la autonegación, a la autoafirmación.

Fue en ese contexto que empezó a reflexionarse ampliamente en el Perú sobre el llamado problema de la "identidad" nacional. La tesis era que los males del Perú provenían del hecho que no se hubiera jamás podido formar como una nación. Al igual que en los diagnósticos sobre las nuevas naciones africanas del proceso de descolonización, aquí también se generó, con otras denominaciones, un ansia para comprender el proceso de "nation building".

Toda esta tensión se ha resuelto, sin embargo, en los últimos años a favor de una autonegación total del Perú como comunidad política autónoma y dotada de proyecto propio y por una apuesta para buscar un destino común con la humanidad a través de un proceso de inserción o mejor de inmersión total en el mundo y sus procesos. Los peruanos renuncian así a todo afán de protagonismo y se contentan con ocupar un rincón menor, un nicho, como se dice ahora, en el gran concierto de la historia.

Tal es el sentido trascendental del triunfo ideológico del neoliberalismo. La famosa globalización es leída como un imperativo absoluto de sometimiento a fuerzas que no es posible controlar y respecto de las cuales, por ende, no cabe sino buscar algún acomodo pasivo. El afán de autonomía es visto así como un riesgo insoportable e injustificable. Como a los hombres del estado de naturaleza ante el Leviatán, se nos pide un sometimiento prudente a las fuerzas del mercado y de las armas a cambio de una posibilidad no asegurada de participación limitada en los beneficios del progreso.

Sin nunca haberlo sido, el Perú se niega a sí mismo toda posibilidad de llegar a ser un espacio político con capacidad de iniciativa. Queda pues planteada la pregunta de por qué ha sido tan fácil la victoria, en la guerra ideológica, del neoliberalismo y por qué se han adherido tan rápidamente a su programa las mayorías que nada tienen que ganar de tal adhesión. Intentaremos una respuesta apresurada a esa pregunta en lo que sigue.

2. La lógica de los constructores.

En los últimos tiempos se ha desarrollado, en el discurso de las ciencias sociales, un cierto consenso explicativo sobre las causas de la debilidad en el Perú de lo que se ha dado en denominar la "sociedad civil". En realidad, si se empleara esa expresión en su acepción históricamente primigenia, habría que decir que lo que sucede es que no existe en nuestro país nada que merezca tal nombre. La sociedad civil es una asociación libre de ciudadanos libres, mientras que la sociedad peruana está compuesta de redes difusas de corporaciones y de personas que apenas si tienen la sensación de tener algo en común.

La idea moderna del pacto social, más allá de que sea, como quería Hume, una mera "ficción filosófica" o no, supone la existencia de un mínimo de solidaridad entre sus firmantes o adherentes. Es por ello que el escenario imaginado para el desenvolvimiento del pacto fue la "nación", a la que se le adjuntaba adicionalmente un Estado como signo de que, para ciertos propósitos prácticos y bien definidos, se quería que andaran juntos. Estrictamente hablando, pues, como no ha habido sociedad civil en el Perú, tampoco han habido ni nación ni Estado.

No se trata de un problema técnico, sino de una masiva y trágica realidad que tiene que ver con las bases mismas de la conducta de las personas y con el tipo de motivaciones y de valores que manejan sus relaciones y ayudan a configurar las formas sociales en el Perú. Los odios luciferinos que hemos visto desplegarse en los últimos tiempos, los desprecios insondables que tanta crueldad han generado, no son explicables sino por la existencia de trabazones duras para el despliegue de los afectos que hacen posible una convivencia más o menos solidaria y regulada entre "ciudadanos" en sociedades mejor estructuradas que la nuestra.

Nuestra engañosa autoconciencia nos dice otra cosa. Creemos que hay más amor al prójimo y caridad entre nosotros, que somos menos secos e indiferentes que, por ejemplo, los anglosajones. Y para probarlo apuntamos a la solidez de nuestras familias. Más allá de los datos estadísticos sobre madres solteras y niños abandonados, que muestran que más certera es la visión del psicoanalista y escritor venezolano Herrera Luque que la del imaginario popular sobre las familias peruanas y latinoamericanas en general, lo que interesa resaltar aquí es el hecho que se pretenda mostrar la solidez de nuestra sociedad a partir de la solidez de la familia.

No voy a repetir aquí las célebres disquisiciones de Aristóteles, Hume y de Hegel de cómo la sociedad se forma justamente a partir de la superación y limitación de los lazos familiares en aras de un orden solidario más amplio. Pero no cabe duda que justamente el hecho que se presente a la familia como ejemplo de las formas sociales propias muestra que, en el fondo, nos damos cuenta que la nuestra es una sociedad basada en corporaciones, la más simple y rudimentaria de las cuales es precisamente la familia.

La solidaridad familiar, que es agudamente excluyente, pues privilegia un tipo de vínculo sobre todos los demás, es inflexible y no ayuda a la discriminación de las personas en función de criterios generados por los valores socialmente reconocidos como más importantes para el mantenimiento y la prosperidad del conjunto.

La famosa fórmula de Hume y Smith sobre la acción de mano invisible, y la concomitante exigencia de que las relaciones sociales más amplias no se establezcan sobre la base de la generosidad, sino de la conveniencia, era una manera, tal vez demasiado rudimentaria, de señalar las limitaciones de una sociedad corporativa, en la cual las lealtades mínimas se contrapusieran o se constituyeran en un impedimento para el desarrollo de relaciones ágiles entre los miembros de la nación.

Pues bien, el Perú está compuesto de series de corporaciones que funcionan con la lógica de la familia y cuyos intereses sus miembros anteponen de manera sistemática a los del conjunto. Y es que ese conjunto se les hace irreal y poco concreto.

El Perú es así el escenario en el cual la corporación militar quiere alcanzar sus fines, y la eclesiástica los suyos, mientras que el Estado, convertido también en una corporación privada, se convierte en instrumento para perseguir los objetivos de alguien en concreto. Los miembros de la sociedad, a su vez, tienden, por instinto de sobrevivencia, a agruparse en toda suerte de corporaciones minúsculas para hacerse de un "espacio" o nicho en medio de ese embrollo.

No es de extrañar, por ello, que la vida peruana esté dominada por la lógica del ventajismo y del aprovechamiento, ni que la forma de actuar del Estado pueda ser calificada de patrimonialista o prevendista, ni que los partidos y, en general, todos aquellos que estén en posición de repartir poder a cambio de servicios y favores se encarguen de propagar una lógica clientelista.

Interesa aquí, sin embargo, destacar el tipo de moral individual que esto genera. La única forma de la moralidad compatible con este orden es la moral antikantiana del "vivo". La tesis general que desearía por ello proponer aquí es que el Perú de hoy es el resultado de la universalización de la moral del "vivo", de ese personaje que, como lo acaba de recordar Augusto Castro en su libro, tiene en el "pícaro" un antecedente lejano, y uno más cercano e inmediato en el "criollo" republicano. El Perú, para decirlo más crudamente, es un país de "pendejos".

El pendejo, como el bandido del experimento mental sobre la comunidad mínima de Platón, tiene como única obligación absoluta el respeto a las normas constitutivas de su propia corporación. Respecto de los no-miembros de esa corporación, no tiene naturalmente obligación alguna de regir su comportamiento por normas morales y principios, salvo que esté actuando en el marco de otra corporación más amplia.

Sucede que hasta el momento toda comunidad humana se ha constituido sobre la base de la distinción entre personas y no personas. Lo característico del Perú, empero, es que esa distinción se aplique a ámbitos muy pequeños y que no guarde correspondencia con la existencia formal de una nación-Estado.

El triunfo del neoliberalismo en el Perú bien puede ser o terminar siendo por ello en realidad el triunfo del viejo corporativismo, antes que el de los individuos libres y autosuficientes. Pues detrás del corporativismo hay una inercia vieja, seguramente más poderosa que cualquier nueva ficción individualista.

El hecho es que hasta ahora todas las instituciones que han sido establecidas en el Perú se han transmutado rápidamente en corporaciones. El Perú actúa como un gran Midas corporativo. Los partidos llegan al poder para beneficio de sus miembros, la fuerza armada lo usurpa con igual finalidad. Toda asociación asume así un carácter defensivo y confrontacionista. Pocas, si acaso alguna, son las asociaciones fundadas para promover algo en sentido positivo. De allí tal vez que tantas gentes se hayan sentido amenazadas por la promoción de los derechos humanos en nuestro medio. Aunque es justo recordar que las asociaciones dedicadas a ese fin, por motivos poderosos tal vez, también tuvieron en un inicio un carácter netamente defensivo y confrontacional.

La confrontación entre corporaciones toma una forma muy peculiar en el Perú, en la medida en que toda reivindicación es vista como parte de un juego de fuerzas. Esto es lo que ha dado la impresión de que la peruana es una sociedad muy politizada. En el sentido que una preocupación central de las gentes es el equilibrio de poderes, ciertamente lo es; no lo es si por política se entiende la competencia de intereses pero también de planteamientos. La ideología siempre ha tenido un papel adjetivo y accesorio en nuestro medio.

Pues bien, los derechos en un medio corporativo, en el que nada de valor universal es reconocido automáticamente ni como punto de partida de la convivencia, tienen que ser "arrancados", "conquistados", y una vez logrado ese objetivo se consideran definitivamente "adquiridos". Es, puesta de cabeza, la lógica de los conservadores ingleses en su disputa contra la idea original de derechos humanos.

Si bien es obvio que esta manera de proceder tiene ventajas en las circunstancias que estamos describiendo, es igualmente cierto que conlleva el riesgo de impedir que las asociaciones que se formen trasciendan sus fines inmediatos y se planteen como objetivos propios aquellos que convengan al conjunto social. Esto ha sucedido últimamente con organizaciones tan importantes y potencialmente tan significativas para la promoción de cambios y transformaciones como las de sobrevivencia.

El reto más significativo que este espíritu corporativo ha enfrentado hasta el momento es el fenómeno de la informalización de la sociedad. Muchos vínculos, muchas corporaciones, muchas esperanzas corporativas han tenido que quebrarse para abrir paso a ese fenómeno. Empero, la manera como se ha venido desenvolviendo permite apreciar también que si bien el corporativismo es funcional a la moral del pendejo o del vivo, también lo es un individualismo no mediado por un sentido más amplio de comunidad.

En efecto, sería un craso error comparar sin más el individualismo achorado de nuestro país, con el cuidado individualismo de las sociedades nórdicas. Este reconoce límites a la acción de los individuos y no echa por la borda la distinción básica entre lo propio y lo impropio. En parte, esta distinción queda consagrada por una ley que tiene validez universal reconocida y que en general se cumple. Mientras tanto, entre nosotros, la nueva modalidad de ejercicio del viejo lema, a saber, que la ley se acata pero no se cumple, consiste justamente en barrer con todo límite y apostar al incumplimiento

deliberado, sistemático y abierto de la ley. Una ley que, por lo demás, aparece hecha por sujetos idénticos a uno mismo y, por ende, tanto o más pícaros. La ley pues pierde su legitimidad independientemente de las formalidades y solemnidades de que se la revista, por la naturaleza de los legisladores. El igualitarismo, que se ha logrado sacando a luz el hecho que las imperfecciones sean el rasgo más universal y equilibradamente compartido de las personas, ha servido curiosamente para propiciar una suerte de anarquía práctica. La única ley que vale es aquella que ha sido directamente negociada por quienes están llamados a cumplirla.

Esta ha sido la causa de esa impresión que tienen los sociólogos y politicólogos sobre la existencia de una suerte de democracia de base en los sectores populares. Se trata de un contractualismo distinto del contractualismo de la teoría política clásica y es más parecido al encadenamiento transaccional que Hume imaginaba como instrumento de creación de sociedades.

El principal problema político derivado de una situación como esta es la inmensa dificultad que supondría intentar dotar a una sociedad marcada por tanta dispersión de una capacidad mínima de acción común coordinada, de una unidad pragmática y de propósito básica. Pues si bien entre las mayorías se puede y, de hecho, se comparte la voluntad de sobrevivencia, no es tal ímpetu suficiente para fundar un orden político sólido.

La voluntad de sobrevivencia puede generar héroes y sustentar grandes sacrificios, pero ella por sí sola no construye vínculos fuertes entre los sobrevivientes. Ya Aristóteles se había percatado claramente de esto. La polis no puede fundarse únicamente en el interés. Los valores, la mayoría de ellos, están pensados para la buena vida, y no primariamente para la sobrevivencia, que tiende a convertirlo todo en instrumento y medio. El sobreviviente vive muy cerca de la desesperación. La urgencia de cada momento no le permite contemplar el tiempo ni su transcurrir sin agitaciones y sin una tentación permanente a instrumentalizar todas las relaciones.

Pero esa permanente agitación generada por los esfuerzos universales de sobrevivencia, esa explosión de las demandas, genera sí un grado de energía social capaz de sostener un gran proceso de creación social, siempre y cuando pudiera ser canalizado por una propuesta inclusiva y de gran envergadura. Tales propuestas, en el mundo moderno, no pueden sino ser elaboradas por elites dotadas no solamente de una imaginación creativa muy aguda, sino sobre todo de una acendrada voluntad de poder. Sobre esas elites y los retos que un proyecto de creación social debería enfrentar, quisiera ahora decir algunas palabras.

3. Los retos del entorno

No cabe duda que la idea más útil producida por la sociología peruana para describir la situación actual de nuestra sociedad en los últimos tiempos es la que se esconde detrás del concepto de “desborde”, popularizado por Matos Mar (hay quienes sostienen que el concepto como tal fue acuñado primero por el antropólogo Fernando Fuenzalida). El Perú republicano, construido en función de los prejuicios y los intereses de los Hipólitos Unanues del siglo pasado y de la mayor parte de éste, ha sido desbordado, avasallado por el inmenso mar de migrantes que han venido a asentarse en las ciudades y por la cholificación, primero, y el achoramiento y chichificación que estos procesos han producido después.

La primera república peruana no ha podido sobrevivir a los embates combinados del crecimiento poblacional, la urbanización y las presiones igualitarias y libertarias que han agitado el país. Era, no cabe duda, una república enclenque.

Un rasgo central de este proceso de desborde, tal vez el más significativo en términos políticos, ha sido la deselitización de la sociedad y la pérdida de legitimidad de las elites de toda índole. La descomposición del precario sistema político que tenía hasta hace no mucho el Perú, es simplemente uno de los más vistosos síntomas de ese proceso.

Unas elites que no han podido mostrarse inclusivas en su gestión del país, no tienen credibilidad ni son dignas de la confianza de las mayorías marginadas o postergadas. Y dado que, como se tiene dicho, el factor ideológico para determinar las lealtades político-partidarias entre nosotros es de muy poca significación práctica, las elites no pueden responder eficientemente a esa ofensiva.

La deslegitimación de las elites se ha venido gestando desde varios ángulos y canteras, porque la discriminación ha tomado muchas formas. Han sido excluidas las gentes por ser indios o ser mezclas; por ser pobres; por ser no-católicos; por ser provincianos; por no tener educación; por no ser costeños; por vivir en un barrio poco distinguido; por hablar motosamente; por ser

analfabetos; por no pagar impuestos que nunca se cobran, etc. Es contra todas estas discriminaciones y contra las elites y los grupos privilegiados que se beneficiaban con ellas, que se han levantado, en una gigantesca revolución de caminantes, los otrora marginados.

Este levantamiento, y la concomitante crisis de las elites, han generado una ilusión, a saber, que está en marcha un proceso espontáneo de recomposición del Perú y que ese proceso, a la larga, conducirá a la construcción de una sociedad más amable y más inclusiva. La glorificación del "informal", su proclamación por Hernando de Soto como el componente de la "nueva clase revolucionaria", son expresiones de esta glorificación.

Respecto de este fenómeno, empero, hay que distinguir varios planos y dimensiones.

Lo que de buena fe puede impresionar y, de hecho, nos impresiona a todos, es el grado de energía, la vitalidad tremenda que genera la actividad de los informales de toda índole. Desde las contrabandistas de Tacna y Puno, hasta las y los jóvenes cambistas de las esquinas principales de nuestras ciudades; desde los pequeños inventores de todo y los improvisadores ingeniosos de aparatos, hasta los vendedores de la calle Gamarra, se trata de masas de gente decidida, emancipada de viejas trabas y viejos prejuicios, entregada con entusiasmo y mucho sentido de urgencia al trabajo de sobrevivencia. Hay detrás de todo esto un gran sentido de aventura, la impresión de que hay en lontananza un futuro mejor y promisorio. El hecho que el trabajo vaya acompañado de música alegre y pícara crea la sensación de que los trabajos del día se prolongan en las fiestas agitadas y revoltosas de las noches.

Es evidente, por ejemplo, que las jóvenes mujeres que compiten de igual a igual con los hombres en las esquinas vendiendo dólares o baratijas, son gentes que pueden emanciparse más rápida y totalmente que sus congéneres de la sociedad formal, de los prejuicios y amarras que han mantenido en desventaja a la mujer en nuestra sociedad.

No es, pues, sorprendente que quienes sean testigos de todo este movimiento puedan rápidamente concluir que se está ante un fenómeno revolucionario de envergadura y que lo único que hace falta es evitar que el curso de esta energía se entorpezca y se detenga para alcanzar una sociedad cualitativamente superior. No hace falta la planificación ni la política, no hacen falta las elites ni las organizaciones, finalmente ni siquiera hace falta el Estado.

Debe alguien extrañarse, por ello, que el neoliberalismo haya pegado tan fácilmente en nuestro medio y que resulte en apariencia tan cabalmente expresivo del estado de ánimo y de las inquietudes de muchísimos peruanos y, en especial, de aquellos que mantienen la poca vida que tiene nuestra economía.

El espontaneísmo aparece, pues, como la mejor alternativa para la construcción de una nueva sociedad. Se trata del espontaneismo en todas sus manifestaciones, según hemos visto. En la economía es el espontaneismo del mercado; en la política el espontaneísmo del independiente; en la vida cotidiana el espontaneismo del infractor sistemático de reglas y del coimiador o del buscador de chambas y pegas eventuales.

No hay duda, entonces, de la inmensa energía que la historia ha desplegado en los últimos tiempos en el Perú.

Pero hay otro hecho, tanto o más contundente y que puede determinar una frustración colectiva de niveles sin precedente en nuestro país. Es un hecho relativo al arte de construcción de sociedades en el mundo contemporáneo. Ninguna sociedad moderna, menos las más exitosas, se ha construido de manera espontánea. Tres han sido y son los elementos requeridos para armar un espacio social viable: un proyecto de vida en común y una elite que lo conciba y lo sepa vender y administrar, y un nivel de efervescencia y de energía sociales considerable. En el Perú tenemos un elemento, pero carecemos totalmente de los otros.

Esta carencia, que en otras épocas pudiera haberse pretendido manejar con paciencia y tiempo, puede resultar fatal en el momento actual dado el entorno mundial en que debe incrustarse cualquier sociedad que aspire a la viabilidad y a la permanencia.

En efecto, si de algo no puede dudarse es que hemos entrado en una fase histórica nueva, en una era de transformaciones radicales y profundas cuyo resultado puede ser o la peor de las catástrofes que hayan sobrevenido a la humanidad y la posible extinción de la especie, o la aparición de un orden civilizador absolutamente distinto a cualquier cosa que haya existido antes.

En sus etapas iniciales, que son las que estamos viviendo, este tránsito a lo desconocido implica que se pongan en marcha procesos de reestructuración radicales del orden político. Estos procesos incluyen la

recomposición de los espacios políticos ahora existentes y el reacomodo de los grupos humanos de acuerdo a fórmulas y criterios de organización muy diferentes a los que se han empleado hasta ahora.

Hasta hace muy poco, la imagen ideal del orden mundial era la que magistralmente había presentado Kant en su ensayo sobre la Paz Perpetua. Cada "nación", cada grupo humano medianamente homogéneo debía establecerse sobre un territorio intangible y constituir un Estado-nación soberano regido por sus propias leyes. Pero para evitar las guerras, se crearía una instancia supranacional, la "Liga de las Naciones", encargada de administrar la ley de mayor jerarquía, esto es, la ley internacional.

El sistema-mundo así concebido rigió hasta 1989, porque sus administradores tenían interés en mantener el status quo. Alterado el orden internacional a partir de la derrota en la guerra fría de uno de los dos administradores del mundo, se han acelerado los procesos de desintegración de los estados nacionales más débiles y se han puesto en marcha mecanismos de regulación y estrechamiento de las soberanías nacionales. En épocas de reacomodo, es la fuerza y el peso específico lo que determina los términos de las relaciones entre comunidades, no el derecho ni las ideas de justicia o de equidad.

Para ello ya se están acuñando algunos conceptos apropiados, como por ejemplo el de poblaciones sobrantes o desechables o el de naciones fracasadas. Lo cierto es que la era del Estado-nación como modelo dominante de la organización política ya terminó, y con su fin, todo el andamiaje del pensamiento político tradicional tendrá necesariamente que empezar a ser revisado, en la medida en que sus conceptos fundamentales estaban referidos a un tipo de espacio político determinado. Pero la fuerza de las cosas en nuestra época, más allá y a pesar de los discursos optimistas y las esperanzas de paz y prosperidad que por doquier se propalan y de las prédicas sobre el fin de la historia y el triunfo de la civilización occidental, se muestran todavía más implacables en otro ámbito de cosas.

En efecto, el que la creatividad tecnológica se haya convertido en el factor determinante de las relaciones de poder ha hecho que la humanidad se vea más hondamente dividida entre poderosos y débiles que jamás antes en la historia conocida. La contradicción central de nuestra época es, por ello, aquella que opone a la globalización o universalización de las expectativas, la incapacidad real e insuperable del sistema productivo actual de generalizar la satisfacción de esas expectativas sin autodestruirse. El orden industrial actual y los beneficios que de él derivan no pueden, sin modificaciones tan sustanciales que lo hagan convertirse en su opuesto, extenderse al conjunto del planeta.

Pero, al haber optado en países como el nuestro por el modelo de vida de las sociedades industrializadas, sin poseer en absoluto la capacidad para reproducir ese modelo de manera autónoma, nos hemos condenado a una debilidad radical.

Tales son, para quien quiera verlas a la cara, las reales condiciones del entorno en que debemos desenvolvernos. Lo demás son ilusiones y ficciones.

Pues bien, es claro que quien se someta sin resistencia al curso marcado por las cosas en el sector débil de la humanidad, será irremediablemente arrastrado a condiciones de subordinación cada vez más agudas e insoportables para hombres dignos y libres. Resistir a la fuerza de las cosas demanda, en primer lugar, una comprensión total y minuciosa de su funcionamiento y, en segundo lugar, una voluntad de gigantes y de héroes para intentar una respuesta medianamente autónoma y sensata.

Ese es nuestro dilema. El espontaneismo que tanto nos entusiasma ahora, nos lleva al desastre y a la humillación. La inserción irreflexiva en el mundo no puede sino significar una derrota definitiva para toda aspiración de construir una comunidad digna y relativamente autónoma en el Perú. Y, en este sentido, hemos de recordar que el prerrequisito ineludible para la vida libre es una comunidad relativamente autónoma, un espacio político independiente, que si bien no puede ya ser el Estado-nación, deberá mantener algunas de sus características en cuanto a la capacidad de sus componentes de autoadministrar sus vidas.

Lo otro es optar por hacer historia, es decir, por apostar a una aventura colectiva de creación social y civilizatoria con los medios y los aliados naturales que tenemos a nuestro alcance.

No hay tiempo aquí ni es esta la ocasión de entrar en detalles, pero hay algunas cosas que pueden señalarse rápidamente.

Un primer dato a considerar es que Raimondi no estuvo equivocado. El Perú no es un espacio físico sin recursos. Somos un territorio privilegiado y, además, semi vacío. ¿Hay alguna necesidad, salvo nuestra propia necedad

colectiva, para que un país con los recursos marítimos de que dispone el Perú, deba albergar malnutridos? ¿Hay alguna necesidad de que seamos un país exportador de proteínas y que a la vez mantengamos a nuestros hijos subalimentados? ¿Hay alguna necesidad para que los parajes mejor dotados del mundo para la producción de energía hidroeléctrica estén abandonados a su suerte? ¿Hay alguna necesidad de que los climas más templados y benignos del mundo sean el entorno de desiertos y no de campos sembrados? ¿Hay alguna necesidad de que las mejores tierras de cultivo estén ora abandonadas ora dedicadas a la producción de arroz, caña de azúcar y florecillas para el coloreo de yemas de huevo? ¿Hay alguna necesidad para que enfermedades infecciosas controlables a muy bajo precio y con muy poco esfuerzo sigan matando a nuestra gente? Si el Perú fuera Malí, deberíamos todos echarnos a llorar, irnos fuera del círculo de los afortunados, como sugiere Schiller hacer a los que no encuentran en el mundo a sus almas gemelas, o pensar en mudarnos. Pero el Perú es un territorio bendito por todos los dioses. Nuestro problema, es, por ende, meramente político.

Es obvio, sin embargo, que en las circunstancias presentes una comunidad política, aun muy eficiente, pero tan pequeña como el Perú no puede jugar sola y aislada en la cancha grande. Es la era de los bloques. ¿Hay al respecto alguna razón para que vivamos tan apartados y tan de espaldas con las gentes más próximas a nosotros y más afines? ¿Tiene sentido que pretendamos integrarnos al "mundo" desde una posición de debilidad absoluta, antes que sumar fuerzas con nuestros vecinos en primera instancia para conformar un bloque capaz, por ejemplo, de sostener un esfuerzo importante de industrialización y de desarrollo tecnológico?

Nuestros principales problemas no son la pobreza, ni el subdesarrollo tecnológico, ni la mala administración de los recursos. Nuestro principal problema es nuestra ceguera colectiva y nuestra manera de ser. Pero, por ahora, la corrección de esas deficiencias está en nuestras manos. Se trata de desarrollar una voluntad política definida y de aprender a transformar el sentido de aventura, que tantos de nuestros conciudadanos han desplegado en los últimos tiempos, en la fuerza motriz de un proyecto de creación colectiva. Estamos, pues, condenados a hacer historia en grande o a convertirnos en unas víctimas de la historia, en una más de las muchas naciones fracasadas que veremos proliferar en los próximos tiempos.

Francisco García Calderón: Rasgos de su americanismo conservador

La lectura de Francisco García Calderón, casi cien años después de la publicación original de sus ensayos y reflexiones sobre la realidad peruana y latinoamericana, no puede sino suscitar la fuerte sensación que la expresión tan usual hoy, "década perdida" debe aplicarse a todo el siglo XX y convertirse en "siglo perdido". En lo sustantivo, las preocupaciones que angustiaban a García Calderón hace nueve décadas, siguen siendo las que nos angustian hoy, con la única diferencia fundamental que la urgencia de solución de esos problemas ya vivamente sentida por el fino escritor peruano, es hoy bastante mayor, pues la distancia entre la América Latina y el resto del mundo se ha tornado más amplia y amenaza con hacerse irreversible.

En ese sentido, la aventura intelectual de García Calderón es tan pertinente ahora como lo fue cuando su autor la llevó a la práctica. Se trata de reflexionar sobre la América Latina y se trata de hacerlo combinando un "espíritu americanista" con una voluntad de rigor que genere una "sociología" de la realidad regional, esto es, una reflexión empíricamente sustentada y a la vez absolutamente original. La combinación de ambos elementos dará como resultado una "sociología americana". El reconocimiento de la realidad que generaría un ejercicio intelectual de ese tipo, al que nuestro autor dedicó sus mejores esfuerzos, es en su opinión una de las condiciones indispensables para orientar la acción de las repúblicas americanas hacia lo que podría ser su objetivo histórico y civilizatorio más importante, a saber, ser escenario de un milagro tan impresionante como el milagro griego del que habló Renán, pero además un requisito indispensable para lograr la real autonomía de nuestras democracias, para lo cual "es tan importante la originalidad del arte, de la filosofía, de la literatura, como la independencia económica".

Sentía García Calderón que una de las mayores deficiencias de la reflexión crítica sobre la América había sido justamente que no culminara en propuestas serias y viables para la reforma de la conducta y la superación de los problemas y limitaciones detectados. "Realizada la penosa obra

critica", nos dice por ello, "conviene analizar las reformas y direcciones necesarias del porvenir americano, descubrir los medios de sustituir la discordia por el orden, la imitación por la autonomía, la confusión de castas por una definida conciencia de raza". Todo esto para lograr finalmente la realización del más grande objetivo posible, el milagro del que se habló arriba, y cuyo ejecutor y artífice sería nada menos que un nuevo hombre, el "superhombre": "Quizá está ella destinada, desde el origen de los tiempos, a que en sus amplias mesetas nazca, hijo del sol, como en la leyenda de los incas imperiales, señor de las cumbres orgullosas y de los ríos tutelares, avasallador y solitario, el superhombre".

De este exaltado párrafo lo que más hay que destacar para comprender adecuadamente el espíritu de García Calderón es la palabra "quizás". A diferencia de José Vasconcelos, quien sin duda acusa una fuerte influencia del pensamiento del peruano, no hay en nuestro autor una plena convicción del carácter inevitable del devenir histórico. Vasconcelos, recordemos, a partir de una curiosa mezcla de elementos hegelianos y comtianos, es enfático en su afirmación de que el curso de la historia sigue unas leyes implacables, que el llama "la ley de los tres estados sociales" y en su creencia que le corresponderá a la quinta raza, a la raza cósmica forjada por el múltiple mestizaje americano, realizar el ideal que corresponde a la última fase de realización de la humanidad, a saber, la era universal de la Humanidad. La caracterización que hace Vasconcelos de esa era, que corresponde al imperio del pathos estético, es muy similar a la idea del superhombre de García Calderón y de su maestro Rodó: lo que importará es que los actos, por ser bellos, produzcan placer: "Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sentido del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa".

Más realista, García Calderón, contradice su propio entusiasmo y postula de manera más modesta que tal vez el objetivo alcanzable para la América Latina sea convertirse en "otra Europa", es decir construir un orden social y político similar al de la Europa Latina, pero superior a aquel en varios aspectos, en particular más abierto y libre, en la medida que entre nosotros no hay "xenofobia" y que el nuestro es por naturaleza un continente "liberal", es decir, marcado por la tolerancia, el ansia de libertad y la liberalidad de las costumbres. Justamente el examen minucioso y serio que se haga de la realidad americana dará pie para un "limitado optimismo", al advertir que "obscuras fuerzas preparan allí el advenimiento de la nueva sociedad, de la nueva humanidad. Del maridaje entre la tierra y el hombre, surge lentamente una casta americana", un nuevo tipo humano que podrá por lo menos evitar el relegamiento de la región a la insignificancia histórica. Esto es factible en virtud de la vigencia de una suerte de "ley del progreso", muchísimo más laxa que la ley histórica de Vasconcelos ciertamente, que dice que el curso de desarrollo de las colonias es por lo general similar al de las metrópolis.

Pero, ¿cómo se traduce en la práctica este orden social al que se aspira?, ¿cómo se podrá llegar a él? García Calderón se esfuerza por ser explícito en ese respecto y nos presenta una suerte de programa de reforma política: "una política sagaz seguiría dos direcciones complementarias: dentro de cada pueblo la centralización; en el continente, vínculos que preparen la federación. Repúblicas sólidamente constituidas servirían así de base a la imponente congregación de pueblos soñada por Bolívar, equivalente meridional a la robusta creación sajona" Todo lo cual equivaldría a "la creación de un continente".

El tema de este artículo puede, por ende, reformularse como la pregunta por las razones que indujeron a García Calderón a considerar indispensable la creación de ese continente.

Con menor énfasis que Vasconcelos, quien aseveraba que el proceso de independencia latinoamericano había sido un fracaso, García Calderón percibe sin embargo graves deficiencias en la manera en que tal proceso finalmente se planteó y se llevó a cabo. A un siglo de la independencia, dice, es sensato hacer una evaluación de lo logrado y, para ello, tomar conciencia del dilema que enfrentan nuestros pueblos, a saber, o bien la posibilidad de crear un continente "sobre el polvo de hostiles naciones" o preparar "la final disgregación". El problema reside en el hecho que la América nuestra no ha alcanzado, a pesar de poseer ya una formal libertad política, ni la independencia intelectual ni la económica y, adicionalmente, tiene enfrente un coloso que posee ambas cualidades en exceso.

Al igual que Bolívar, García Calderón percibe a los Estados Unidos como el reto mayor a la afirmación de la independencia latinoamericana y a la posibilidad de un desarrollo autónomo de la región. No comparte, sin embargo, con su maestro Rodó una visión negativa de la potencia del norte. Por el contrario, matiza muy bien sus apreciaciones y reconoce, por ejemplo, que en muy grande medida, y dada la debilidad de los países del sur inmediatamente después de la independencia, ésta se preservó por la

voluntad norteamericana, expresada en la doctrina Monroe, de combatir cualquier intento europeo de recolonizar la América o de ocupar, para crear naciones nuevas, los territorios vacíos de las nuevas repúblicas.

Pero, en la medida en que los proyectos unitarios fracasaron, y la independencia fue, en la práctica, "un fenómeno de disgregación política", quedó planteada la cuestión de la unidad, cuestión que la creciente distancia entre el norte y el sur del continente hacia más patente.

Es decir, la unidad o, por lo menos la reflexión sobre ella es importante por razones si se quiere geopolíticas y estratégicas. Pero lo es igualmente debido a que las pequeñas naciones latinoamericanas, "nacioncillas" las llamaría Vasconcelos, no han demostrado estar en capacidad de realizar todas las potencialidades de desarrollo humano, cultural y civilizatorio contenidas en la América. Estas potencialidades no dependen tanto de la geografía, aunque ese es un factor importante, cuanto de la configuración social y cultural de la población latinoamericana.

Es justamente por esa razón que García Calderón rechaza una de las fórmulas de unificación que se ofrecían en su época, a saber, el "panamericanismo" propuesto por los Estados Unidos. Tal alternativa, nos dice, privilegia en exceso el hecho puramente geográfico y tiende a pasar por alto las diferencias culturales sustantivas entre el mundo anglosajón y el latino, al que los americanos del sur pertenecemos. La importancia de la vecindad territorial es deleznable frente a la importancia de factores tales como los antagonismos de raza, religión, lengua y tradiciones. Entre otras razones, porque estas diferencias demandan organizaciones políticas distintas. La democracia ha fracasado en la América Latina justamente porque se ha tratado de imponer un orden institucional similar al de los Estados Unidos a pueblos que son sustantivamente diferentes del suyo.

Recordemos que esta advertencia la habían formulado antes personajes tan importantes como Bolívar y José Martí. García Calderón toma esa misma línea de argumentación y concluye que, en ese sentido, el ejemplo norteamericano ha sido poco conveniente y hasta dañino para la América del Sur, porque quienes pensaron ingenuamente que la grandeza de los Estados Unidos se debía a la salud de sus instituciones y quisieron copiarlas exactamente en nuestra tierras olvidaron el hecho central que "para el genio de cada raza existe un sistema adecuado gobierno; que las formas políticas, las religiones y las lenguas son creaciones del espíritu de los pueblos". Se trata entonces de adoptar como punto de partida para la reflexión prospectiva sobre la América Latina el reconocimiento de su especificidad histórica, de sus peculiaridades, y reconocer incrustadas en ellas las potencialidades para su desenvolvimiento.

Pero esta diferenciación con los Estados Unidos no significa de por sí que las relaciones vayan a ser antagónicas. Pueden serlo y seguramente lo serán si la disparidad de potencia se mantiene. Aún en ese caso, sin embargo, especialmente para la América del Sur, donde, según cree nuestro autor los estados Unidos no tienen ambiciones territoriales, la intervención de la potencia del norte como conciliador y pacificador puede ser muy útil y, por lo demás, lo habría sido en importantes ocasiones en las que estuvo a punto de estallar alguna guerra fratricida.

Hay empero otros dos factores que en opinión de García Calderón marcan una distancia importante con los estados Unidos. Uno primero es que a pesar de su aparente éxito material, los estados Unidos no son el mejor ejemplo a seguir en términos del nivel espiritual y estético de su sociedad. Todo tiende a la mediocridad allí, dice nuestro autor, y las obras más espectaculares conviven con la violencia y con la vulgaridad más crasas. El otro factor es el sentimiento de repulsa que acompaña la apreciación que los norteamericanos tienen más o menos explícitamente con relación a la América Latina y el mestizaje que aquí se ha producido y que parece teñir todas sus acciones y sus juicios.

La otra fórmula de unificación que rechaza por insuficiente García Calderón es el "paniberismo". Esa propuesta no es viable por muchas razones, en primer lugar por la postración y la debilidad de la propia España y por la lejanía espiritual que la inmensa mayoría de españoles ha puesto con la América, pero, principalmente, porque gran parte de los vicios que han afectado las posibilidades de desarrollo de la América latina son justamente los heredados de España, tales como el caciquismo, el poder de las oligarquías locales, el parasitismo burocrático, etc. Más bien lo que puede ayudar a salvar a España de su postración sería una conquista de España por una América renovada y fortalecida y, sobre todo, depurada de sus propios rasgos negativos.

Debemos por ello integrarnos fundamentalmente a partir de nuestro autoreconocimiento como americanos. Ni latinos ni íberos, pero si americanos, dice García Calderón. Es decir a partir de nuestra especificidad,

que justamente un buen análisis histórico y, sobre todo, un ejercicio sociológico eficiente debe reconocer en sus detalles más relevantes.

Un primer obstáculo a vencer, en este sentido, es la propensión latinoamericana a la disgregación y a la separación, derivadas de un "disolvente individualismo". El individualismo latinoamericano, negativo, es diferente al de los sajones, por ejemplo, que sí puede convivir perfectamente con un interés genuino por la cosa pública. Así, por ejemplo, si bien tanto en los Estados Unidos como en las repúblicas del sur dominan unas "plutocracias" ambiciosas y voraces, en el norte esas plutocracias han contribuido a la educación y al mejoramiento de su sociedad en general, mientras que en el sur gastan sus recursos en vanas actividades de ostentación y en el culto a la apariencia, convirtiéndose en un modelo perfecto del "rastacuero, que pregona sin reserva sus riquezas y ama la excentricidad en adornos y vestidos".

Este ser fatuo es, además, envidioso y procura igualar a todos hacia abajo. Tenemos en realidad en los escritos de García Calderón un interesante preludio del ejercicio que desarrollaría años más tarde Víctor Andrés Belaunde de caracterización de la psicología colectiva del peruano, ejercicio, por lo demás, muy similar al que hace muy poco ha tratado de realizar para el ecuador Jorge Enrique Adoum, descubriendo, decenios después de publicado el análisis de Belaunde, que los rasgos del ecuatoriano son una réplica exacta de los nuestros.

Estos rasgos hacen muy difícil la solidaridad entre individuos y entre naciones. Sin embargo, recuerda García Calderón, en momentos de crisis las naciones latinoamericanas han sabido unirse para luchar contra el enemigo común. En general, empero, los pueblos de América "aspiran a la discordia" de modo que es más fácil "crear nuevas repúblicas que organizar las ya constituidas en confederaciones". Con lo cual estamos ante un grave dilema, ante una suerte de cuadratura del círculo político, para usar la expresión de Hipólito Unanue, y es que si bien hay un imperativo de unidad, no parece haber naturalmente una tendencia a ella. Resolver esta tensión requiere emprender una serie de cambios revolucionarios, que solamente una élite bien encaminada y muy segura de sus objetivos podría propiciar.

El célebre elitismo de García Calderón guarda relación con su convicción sobre la naturaleza de las sociedades modernas. En el caso de la América Latina hay dos rasgos que caracterizan a la sociedad, uno primero es la enorme distancia entre las élites y el resto de la población. El segundo es la relativa simplicidad de su composición social, pues, en realidad, hay una heterogeneidad informe que nada se parece a una organización de la sociedad en clases con intereses identificados y diferenciados. Así, el primer paso en el desarrollo del programa de integración regional, debe ser la integración interna de cada sociedad. Eso pasa por el logro de tres objetivos: la fusión total de las razas, es decir, el más completo mestizaje; la creación de unas élites ilustradas y dotadas de gran voluntad política y de un férreo compromiso con sus países y con la región y, la creación de clases, especialmente de una clase trabajadora y de una clase media, con plena conciencia de sus intereses y de sus funciones.

El tema de las élites es para él central. La universidad, claramente diferenciada de las escuelas técnicas, que él cree que deben crearse siguiendo el modelo alemán, debe tener como principal objetivo la formación de élites con capacidad dirigente. Tales élites no deben seguir percibiendo el Estado como un botín, deben superar su condición de "oikocracias", es decir, de gentes que administran el estado como sus propias haciendas o casas, y que no confundan su ambición de poder, con los intereses permanentes de Estado o, aún, los de las clases sociales. De esas élites no esperamos una conducta pragmática, ni un "sentido práctico", que en la América Latina, dice García Calderón, no es más que un empirismo sin reglas y la "indisciplinada ambición de dinero y la inmoralidad". De ellas esperamos una visión general de los intereses de la sociedad.

Esta élite tiene que ser capaz, además, de crear una cultura y una filosofía originales. Ya hemos visto como la originalidad de la creación cultural es para García Calderón tan importante para garantizar la autonomía de una república como el desarrollo económico. Piensa sí, que dadas las condiciones peculiares de la América Latina, una filosofía original tenderá a ser, como la norteamericana, pragmática y a preocuparse menos por asuntos generales sobre el sentido de la vida, que sobre asuntos específicos concernientes a la mejor manera de organizarla. El tema de la falta de originalidad del pensamiento latinoamericano reaparecería decenas de años más tarde en la escena intelectual del continente justamente a partir de las tesis de Augusto Salar Bondy y su polémica con el mexicano Leopoldo Zea sobre la autenticidad de la filosofía americana.

La acción de estas élites debe ir acompañada de la conformación de clases sociales reales, especialmente de la clase media "educada, económica, independiente". Sin ella y sin una real extensión de la propiedad, las sociedades latinoamericanas seguirán siendo endebles e inviables. Hay aquí, como en varios otros temas, un preludio a la reflexión que sobre la trascendencia política de la clase media habría de desarrollar más tarde Víctor Raúl Haya de la Torre.

Pero hay una amenaza que puede derivar de la afirmación de la sociedad nacional en detrimento del proyecto unificador, a saber, un nacionalismo exacerbado. Percibe García Calderón un peligroso juego dialéctico, que puede convertir un saludable nacionalismo que busque garantizar la autonomía de cada una de las sociedades latinoamericanas frente a las potencias extranjeras, en un riesgo para la solidaridad subcontinental. El límite del nacionalismo debe ser, por ende, la preservación de la "unión moral" de las repúblicas latinoamericanas, por lo cual debe rechazarse toda forma de patriotismo o chauvinismo exacerbado o agresivo, como lo llama García Calderón.

Parte del problema político de las naciones latinoamericanas ha sido, piensa nuestro autor, la baja participación de los sectores mayoritarios en el sistema institucional. Votan unos cuantos, dice, y finalmente nadie es realmente consultado. La salida a este entrampamiento no está en el parlamentarismo, pues en una sociedad sin clases e intereses definidos eso solamente puede propiciar anarquía o manipulación. La salida está en un reforzamiento de los municipios, atendiendo, está vez sí, a una larga tradición hispánica olvidada y muy poco respetada.

Cumplidos estos requisitos de integración nacional, que incluyen ciertamente un desarrollo industrial importante y un impulso efectivo a la producción agrícola salvando las deficiencias del sistema de latifundios, habría que acometer el siguiente reto, que, como se tiene dicho, es la promoción de una integración regional.

Es en este punto realista García Calderón. Cree que a pesar de las ventajas objetivas de la América Latina para integrarse debido a la gran homogeneidad cultural de los pueblos que la componen, sería iluso pasar, como se quiso en los primeros decenios de la independencia, de un golpe a la integración de todos los países. Un paso previo debería ser la integración de subgrupos de naciones por afinidad. Así, podrían reunificarse México y las cinco repúblicas centroamericanas, Colombia, Venezuela y Ecuador; Chile, Perú y Bolivia, y las repúblicas del Plata. El Brasil obviamente quedaría como una unidad. A partir de este punto es que se avanzaría paulatinamente al perfeccionamiento de los mecanismos de cooperación entre todos los bloques, hasta llegar eventualmente a la integración política.

Es interesante notar que al formular estas tesis, García Calderón se muestra muy abierto en la evaluación y enjuiciamiento de las doctrinas sociales de su época en función de las necesidades de la América. Esto le da ciertamente un tono ecléctico a su discurso, pero le permite también evitar algunos dogmatismos. Así por ejemplo, su apreciación del positivismo, aunque crítica en general, le permite reconocer su aporte a una reflexión empíricamente fundada sobre la realidad latinoamericana. La misma actitud la asume frente al marxismo, del cual rescata, como una manera útil e indispensable de aproximarse a una lectura adecuada de la historia latinoamericana, la perspectiva economicista. Todos los grandes eventos de la historia regional, desde las guerras hasta los conflictos internos, cree García Calderón, tienen un trasfondo económico y, por ende, no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta esa perspectiva. Más aún, la emancipación misma de la América depende en gran medida del aporte de Calibán. Ariel solo no puede sacarnos del estado de postración. La economía se convierte así en un referente obligado.

Una lectura como la que aquí muy brevemente se ha propuesto de las tesis de García Calderón sobre la unificación de la América permite reconocer que ha sido pionero no solamente, como bien lo señaló Basadre, de la reflexión sociológica sobre el Perú, sino también de muchos planteamientos que luego han sido retomados por pensadores de diversas convicciones ideológicas a lo largo del siglo XX. Es más, en mi opinión puede afirmarse que la agenda de debate social y político de la primera mitad del siglo XX en nuestro país fue puesta fundamentalmente por dos personas: Gonzalez Prada y García Calderón. Es por ello sumamente importante que esta edición nueva y asequible de sus obras permita un debate más amplio de sus ideas y un reconocimiento de su real significación en la historia intelectual del país.

Parte III

El sentido de la educación superior en el Perú

Elementos para un debate sobre la universidad[44]

Nada hay más efímero ni transitorio, nada más instrumental ni funcional, que las instituciones humanas. Si bien es cierto que la inercia de la vida, esa fuerza inmensa de las costumbres que fascinó a Hume, crea permanentemente la sensación de solidez y eternidad de las instituciones, éstas no tienen más vida ni sentido que la que puedan recibir de su utilidad para ayudar a resolver problemas y satisfacer necesidades. Son las necesidades, directamente emparentadas con las dimensiones más permanentes de la naturaleza humana, las que tienen un mejor título de solidez.

No es por ello extraño que en épocas como la presente, en las que todo se torna dudoso, se pongan en cuestión instituciones que hasta hace muy poco parecían inherentes a todo orden civilizado y sin las cuales era imposible pensar alternativas de sociedad respetable y deseable. Entre esas instituciones se encuentra la universidad, esa institución que tan útil demostró ser en los últimos siete u ocho siglos a las sociedades de Occidente y aquellas que adoptaran algunas de sus formas básicas, como fue el caso de las latinoamericanas.

Aunque en menor grado que la presente sociedad, la que corresponde al modelo de la modernidad europea ha sido en gran medida una sociedad del conocimiento. Un elemento central del proyecto moderno, como es sabido, fue el deseo de dominio de la naturaleza por medio del saber, de un saber preciso y crecientemente exhaustivo. Las instituciones educativas del más alto nivel jugaban por ello un papel preponderante en la vida de las sociedades que optaron por aquel proyecto. Así, las universidades, además de cumplir con su papel inicial de productoras de burócratas calificados para los puestos públicos de los estados, debieron aplicarse al desarrollo de las ciencias en general y de las naturales en forma muy particular. Este imperativo se tornó más rígido a partir de la Revolución Industrial, hasta alcanzar los niveles que hoy empiezan a ser reconocidos y que han llevado, como se tiene dicho, a calificar los tiempos presentes y los que se anuncian como la *era del conocimiento*.

[44] Publicado en, *Alma Mater, Revista de Investigación de la UNMSM*, Nº 11 , Pág. 58, Lima, Mayo, 1996.

Consideraciones generales

Hasta ahora la universidad pudo cumplir con su tarea de manera más o menos cabal porque su estructura académica era simétrica a la estructura de los aparatos político – administrativos y productivos de la sociedad. Las élites que debían ser formadas eran en términos generales, las que se demandaban desde las instituciones centrales de la sociedad. El único desfase que se producía de vez en cuando era de carácter numérico, cuantitativo. Esto es, se podían producir profesionales en cantidades mayores a las demandas. La masificación de la educación superior, acentuada en los primeros decenios de este siglo, agudizó el problema, pero no cambió su naturaleza.

Uno de los fenómenos menos notados en la actualidad, pero que más compromete el futuro de la educación superior, es precisamente que se haya producido un cambio radical en la naturaleza del desfase universidad-sociedad, al punto que, manteniendo una dimensión cuantitativa, ha pasado a ser fundamentalmente cualitativo. Es decir, la universidad, en su estructura tradicional, ha dejado de ser funcional para la sociedad actual, tanto la industrializada, como la atrasada. Estamos ante la muy paradójica situación que cuando más necesidad hay de una educación superior altamente calificada, la principal institución tradicional para impartir este tipo de educación ha perdido el paso y no está en condiciones de responder como se demanda de ella a los requerimientos del entorno.

Este desfase, que es multidimensional, como se mostrará luego, tiene sus causas en dos fenómenos concomitantes, pero distintos. El primero es el cambio en el carácter del saber mismo. El segundo es el cambio radical del orden social generado por el saber moderno. Expliquémonos.

Cuando Kant u otros filósofos deliberan sobre la estructura ideal de la academia, lo hacían teniendo como referente un modelo de ciencia, el cartesiano–newtoniano, que no solamente apostaba a la simplicidad de la naturaleza y de la ciencia, sino que consecuentemente otorgaba preeminencia al pensar analítico sobre cualquier otra modalidad del pensamiento. La preponderancia de lo analítico se explicaba también por la necesidad de traducir el saber en acción de la manera más directa e inmediata posible. Es ese el tipo de saber que generó la industrialización y, en general el orden tecnológico actual. A saber correspondía naturalmente a un sistema de divisiones o compartimentalizaciones doble. En primer

término, debía distinguirse drásticamente lo natural de lo artificial, lo animado de lo inanimado. La naturaleza había sido declarada objeto, entidad carente de alma, mientras que se reservaba para el fenómeno humano toda subjetividad. Las ciencias naturales tenían entonces que ser diferenciadas de las humanas o del espíritu, aunque eventualmente pudieran compartir metodologías. Es claro, pues, que el dualismo cartesiano no ha sido un fenómeno pasajero en el pensamiento científico de Occidente y que ha sido el sustrato sobre el cual se ha construido el orden académico.

Una segunda división era necesaria más bien al interior mismo de las ciencias. Tal compartimentalización estaba exigida por el método analítico. Por consiguiente, en las universidades se enseñaba por separado ciencias naturales y ciencias humanas, y cada una de las ciencias particulares. Tal estructura reflejaba además la demanda de la sociedad. Estudiaban ciencias humanas quiénes debían acceder a puestos en la administración política económica y cultural de la sociedad. El estudio de las ciencias de la naturaleza estaba reservado a quiénes debían apoyar el proceso de rectificación de la vida, y mas concretamente, de la producción. La división técnica del trabajo debía pues reflejarse en las estructuras académicas de las universidades. La existencia de *facultades*, entendidas como cotos de exclusividad para el manejo de ciertas áreas definidas y diferenciadas del saber, la tendencia a la hiperespecialización, todo eso correspondía perfectamente a los criterios antes señalados. Cada uno era dueño y señor de *su* campo del saber y era muy poco lo que debía saber en común con colegas suyos dedicados ora a temas meramente conexos, ora a áreas diferentes de estudio.

En términos de la estructura de la academia se pudo confiar por ello que bastaría algunos cursos básicos comunes para dotar a los estudiantes de todas las especialidades del conocimiento «general elemental» indispensable. Eventualmente, se llegaría a creer que aun esos pocos cursos eran innecesarios y prescindibles y que la información científica general requerida para la comprensión de ciertas áreas técnicas podría ser insertada rapsódicamente en los cursos de especialidad.

Pero así como la división social del trabajo se reflejaba en la academia, también, durante mucho tiempo, fue útil reflejar en ella la división social del trabajo. Obviamente, una primera y elemental forma de representación de esa división era la que llevaba a convertir a las universidades en centros de formación de elite y reservaba las otras modalidades de educación media y superior para los mandos medios y los trabajadores calificados. La masificación de la educación universitaria, que conlleva inevitablemente un nivel de democratización del saber, ya puso un tanto en cuestión esta realidad. Pero ha sido el desarrollo de medios de información de masas lo que realmente ha sentado las bases para poder superar totalmente esa forma de división social del saber. Así como la capacidad de consumir los mismos productos en los mismos lugares ha vencido en gran medida la diferenciación de clases en los tiempos de ocio, por lo menos en los países mas avanzados, la posibilidad de acceder universalmente a la información roba a las universidades parte de su carácter monopólico tradicional, pues el principal custodio del conocimiento acumulado ya no es el profesor universitario, sino el centro de información o la biblioteca.

Esta nueva situación corresponde, de otro lado, a una estructura social nueva marcada por un proceso de indiferenciación de clases. Es menester ser cuidadoso con el uso de este concepto, especialmente si se lo quiere aplicar a sociedades como la peruana o como las sociedades atrasadas en general, donde las diferencias económicas entre unos grupos y otros tienden a agudizarse y no a acortarse. Hasta ahora se mantiene una cierta tendencia a menospreciar la importancia social del ya mencionado fenómeno de la universalización del consumo, que por sobre las obvias diferencias de calidad de los productos a los que se tiene acceso según la dicotomía riqueza/ pobreza, tiene un impacto igualador enorme, en la medida en que unifica los referentes culturales de todas las clases y grupos sociales que componen una comunidad y, por ende, universaliza las expectativas y los anhelos. Las diferencias sociales persisten en el escenario del lugar de trabajo, en especial allí donde se mantiene la modalidad del trabajo asalariado, pero tienden a diluirse en los ámbitos externos al trabajo asalariado, incluidos aquellos marcados por el trabajo independiente. La sociedad peruana es un lugar privilegiado para la observación de este fenómeno por la extensión enorme del trabajo llamado informal y todas las formas de autoempleo que le son conexas. Obviamente, en relación a este fenómeno, la variable ingresos tiene una incidencia menor y, por el contrario, la función simbólica de la situación de no - dependencia adquiere una significación sin precedentes. Es este hecho lo que explica el éxito innegable del discurso sobre los nuevos empresarios y la informalidad, en el sentido que lo ha desarrollado, por ejemplo, Hernando de Soto.

Pero hay otro fenómeno, muy ligado al anterior, aunque diferenciable en un sentido importante; a saber, que la creciente utilización de medios de comunicación y de control electrónicos en la industria y el comercio, pero también en las actividades terciarias, y la robotización de la producción, tienden a convertir el desempleo en una condición permanente para números crecientes de personas adultas. Este fenómeno, que aparentemente afecta solo a la industria, se replica en las esferas diversas de la actividad profesional. La sociología contemporánea ha llamado ya muchas veces la atención sobre la aparición, como una clase relativamente numerosa de gentes, de la intelectualidad que cada vez será más una intelectualidad desempleada. Hay países como la India, por ejemplo, que están en condiciones de cubrir su demanda interna de profesionales calificados y de mantener un excedente exportable gigantesco. La India podría fácilmente suplir de médicos, enfermeras y personal técnico calificado a todo el sistema de salud pública de la Gran Bretaña, por ejemplo.

Lo que aquí se ha perdido para siempre es la «ecuación buena formación profesional = trabajo permanente asegurado». La formación que se adquiere en las universidades compartimentalizadas, de otro lado, no garantiza ya a nadie una calificación profesional permanente ni siquiera en el mediano plazo. Interviene en esto solamente la competencia generacional, pues las universidades, en cuanto fábricas de profesionales que operan con un sistema de correa de transmisión tradicional, producen no solo un incremento de la competencia profesional incesantemente, sino también traducen la exigencia del aparato productivo, comercial y administrativo de llevar la innovación técnica al máximo, lo que torna rápidamente obsoletos los aparatos y procedimientos utilizados y, por ende, las formas de conocimiento que les son concomitantes.

El sentido de la educación superior

Podría alguien imaginar que los fenómenos arriba mencionados tienen un carácter transitorio y que, por ende, es injustificado pretender servirse de ellos como premisas para una reflexión prospectiva sobre la educación superior. Este no es el caso, empero. La trascendencia de esos fenómenos tiene que ver con la función de la tecnología en la sociedad contemporánea y, sobre todo, con su conversión definitiva en el principal factor de poder.

Si bien, como lo notaron los teóricos sociales del siglo pasado, el mercado capitalista y la competencia inter-empresas ejercía una función extraordinaria como motor de la innovación tecnológica, esos fenómenos por si solos no explicarían el aumento radical de la presión para acelerar el ritmo de la innovación que se vive hoy. Esta presión proviene no de la economía, sino del ámbito muchísimo mas implacable que es la política, es decir, la administración del poder. La tecnología se ha convertido indiscutiblemente en el factor determinante del poder en el mundo contemporáneo. La riqueza, la capacidad militar, los sistemas de hegemonía en general, dependen enteramente de la superioridad tecnológica de los actores. Nuevamente, aquí hay necesidad de ser precisos en el uso de los términos, pues superioridad tecnológica no quiere decir ni acumulación de aparatos, ni de conocimientos adquiridos, y ni siquiera solamente en la capacidad de transferir información y apropiarse de ella. La real superioridad tecnológica radica en la mayor capacidad de creatividad tecnológica que se posea.

El ejemplo más claro se puede ver en relación a esa guerra real y mortífera que equivocadamente se ha denominado «fría». En efecto, durante años un país económicamente subdesarrollado, pero dotado de un arsenal letal convincente pudo mantener a raya, basado en un consenso de terror, a una potencia inmensamente más poderosa, pero sin voluntad de traducir su superioridad en capacidad beligerante. Bastó, empero, que se adoptara la decisión estratégica de superar ese estancamiento, para que la ventaja tecnológica se tradujera en ventaja política y militar insuperable. El caso de la URSS, por lo demás, resulta especialmente patético, pues ese país estaba potencialmente en situación de cumplir con la condición principal para asegurar creatividad tecnológica, a saber, un cuerpo altamente especializado de científicos y técnicos. Lo que la URSS no tuvo fue precisamente una comprensión del carácter del poder contemporáneo y, por ello planteó los términos de la confrontación de manera convencional, actuando sobre la ilusión de poder basarse en su capacidad militar instalada y en una apuesta al gigantismo económico.

Quien posee creatividad tecnológica puede copar el mercado (es decir, vencer en la guerra comercial), puede al mismo tiempo fijar las tendencias de acumulación a futuro (es decir, imponer sus términos estratégicos) e imponer las correlaciones militares. Pero, sin duda, lo más importante es que solamente una potencia con esa capacidad goza de una real soberanía y puede ejercer con eficacia el principio de autodeterminación,

en la medida en que posea una capacidad relativa de reproducción autónoma de su estilo de vida y de producción. La dependencia más absoluta, la más radical que se haya registrado en la historia de la humanidad, es por ello mismo la que sufren hoy los países atrasados, es decir, aquellos que habiendo optado como ideal, por las formas de vida que solamente la producción industrial tecnologizada puede garantizar, no están sin embargo en condiciones de reproducir su modo de vida autónomamente, pues dependen para hacerlo de la tecnología de los países avanzados.

Nuevamente es paradójico que en el momento en que se abre la posibilidad de convertir el flujo de información en uno de los elementos más democratizadores de la historia de la humanidad, la tendencia en los círculos de poder sea precisamente a imponer restricciones a ese flujo. La reciente y creciente disputa sobre Internet y el derecho de acceso y uso de las redes es clara muestra de los términos en que está empezando a quedar planteada esta novísima cuestión.

En la medida en que la creatividad tecnológica se ha convertido, en el sentido expuesto, en el factor central de poder, que el conocimiento se ha vuelto un bien estratégico central. La configuración futura del mundo dependerá de cómo se resuelva la tensión ya planteada entre la democratización de la información, que los medios de comunicación y transferencia hacen posible, y los sistemas de organización política y distribución del poder que, en gran medida, mantienen la lógica excluyente que han tenido a todo lo largo de la historia conocida de la humanidad. Si la electrónica tuviera en sí la virtud de transformar a los hombres en ángeles o santos, entonces no habría duda sobre el curso futuro de los acontecimientos. No hay signos, empero, de que esto sea así ni que, contrariamente a lo que ha sucedido siempre, la mera enunciación de una posibilidad racional determine la conducta colectiva de la especie. Es por ello una ilusión peligrosa, lamentablemente muy frecuente en la actualidad, realizar proyecciones sobre el futuro sin tener en cuenta la variable del poder.

Pero si la variable del poder es imprescindible para comprender el papel de la educación superior en relación a las comunidades, la variable ciudadanía es la que mejor permite evaluar ese papel en función de las repercusiones de la educación en la formación de los individuos independientemente considerados.

La educación moderna, esto es, la que se ha fomentado en los últimos tres siglos, ha estado básicamente dirigida a formar ciudadanos de estados nacionales. Era en el marco de esa configuración política que las personas podían ejercer sus derechos y cumplir con los deberes que les daban título pleno de ciudadanía. Por ello, mientras los estados nacionales gozaron de buena salud, los referentes para modelar la educación superior se mantuvieron claros y precisos. La correspondencia entre la universidad y Estado era deliberadamente buscada y cultivada. Un ejemplo típico, por la amplitud de los debates que se desarrollaron en los momentos previos a la fundación del sistema universitario, fue el de Prusia y, luego de la unificación alemana, el de todo ese país.

De este modo, el individuo sabía que se formaba para merecer un reconocimiento como persona de pleno derecho en una sociedad determinada y sabía que sus libertades y prerrogativas se ejercerían en un ámbito con características y ventajas definidas. Era en cuanto alemán o francés que el individuo gozaba de derechos «humanos», pues era el Estado alemán o el francés el que le garantizaba esos derechos o en todo caso quien debía en última instancia responder por sus incumplimientos. El individuo, por lo demás, tenía siempre la certeza de contar con mecanismos de presión adecuados para asegurarse la posibilidad de completar sus derechos. En la medida en que su nacionalidad era inalienable, la posibilidad de luchar por lograr que ciertos derechos, ocasionalmente no reconocidos, alcanzaran plena vigencia quedaba siempre abierta.

El ser cosmopolita era por ello una excepción rara y el internacionalismo, hasta el punto en que fue propugnado y ejercido, fue un fenómeno aislado y sin significación política real. Esta situación ha cambiado drásticamente con el debilitamiento del Estado nación como esquema hegemónico de la organización política. Un debilitamiento que se expresa en la pérdida de peso específico de los dos conceptos centrales para la organización del Estado nacional, a saber: los de autodeterminación y soberanía.

Esta realidad se muestra con claridad meridiana en la tendencia creciente a invertir los términos tradicionales de la relación entre derecho nacional e internacional en favor de este último.

El principio de primacía del derecho nacional se esta perdiendo y el nuevo orden mundial se verá marcado en lo sustantivo por los rasgos que le imponga el derecho basado en el consenso colectivo mundial.

En estas circunstancias, idealmente la nueva ciudadanía debería ser una ciudadanía global o universal. El cruce con las relaciones de poder muestra, empero, que se está muy lejos de alcanzar esa situación. Lo real es que el ciudadano del mundo es hoy un bien muy escaso y que lo que más se asemeja a este tipo de ser son los ciudadanos privilegiados de las naciones privilegiadas, pero que para la inmensa mayoría de los seres humanos lo único efectivo es una ciudadanía crecientemente difusa y menguada o un ejercicio de derechos meramente ficticio.

Se corre el riesgo, por ello, que al plantear la formación universitaria como instrumento para la producción de individuos aislados, potencialmente capaces de aspirar al ejercicio de la ciudadanía mundial, se obvien las variables de administración del poder ya señaladas, y se ponga en desventaja permanente y segura a quienes optaran por formarse en universidades de la zona no privilegiada del planeta.

Los múltiples desfases de la universidad peruana

Si algo es evidente en las actuales circunstancias es que el mundo globalizado esta en realidad constituido por dos mundos. Más aún, estamos ante una verdadera posibilidad de que se produzca, en escala muchísimo mayor de la actual, una suerte de bifurcación antropológica, que convierta a los privilegiados en una clase de seres enteramente distinta, en términos generales, incluidos los biológicos, de los seres marginales. Desconocer esta situación en aras de la presunción de la existencia de una humanidad única es un expediente seguro para el fracaso teórico y practico de cualquier intento de comprensión del fenómeno educativo.

No cabe duda, tampoco, que los términos en la competencia actual entre grupos humanos y entidades políticas, suscitada por el proceso de recomposición del orden mundial, son puestos y seguirán siendo puestos por los países más poderosos. Sin embargo, a la hora de juzgar sobre la mejor estrategia a seguir, lo más sensato es poner los pies sobre la tierra y adoptar como punto de partida la propia situación. Solamente así se puede tener una idea clara de las posibilidades y limitaciones dentro de las que se habrá de actuar.

En el caso peruano, deberíamos, por ende, mostrarnos capaces de partir de un reconocimiento de nuestras actuales desventajas, que, en relación a la universidad, se presentan como una serie de desfases frente a las demandas y requerimientos del entorno.

Un primer desfase de la universidad peruana, que es el más clásico, es el numérico al que se hacía referencia arriba. Se «producen» cantidades de profesionales muchísimo mayores que las que el aparato productivo y la administración pueden absorber. No ha existido jamás ni existe hoy ningún criterio para la limitación o, por lo menos, la regulación del número de profesionales que deben egresar anual o periódicamente de las universidades.

Pero este desfase se torna más grave si se considera que los profesionales formados y egresados de las universidades no están, por lo general, formados en las carreras y disciplinas que el mercado de trabajo requiere. Recientes estudios, incluidos algunos realizados por los propios gremios empresariales, muestran la gravedad de esta situación.

El argumento según el cual no es conveniente actuar para corregir esta situación debido a que las fuerzas del mercado se encargarán eventualmente de hacerlo por sí solas, no toma en cuenta el inmenso costo económico-social ni el desperdicio inmenso de recursos y esfuerzos que ese tipo de selección espontánea implica al desechar a cientos de jóvenes en cuya educación se ha invertido colectivamente.

La corrección de este tipo de desfase, empero, no es particularmente complicada, dado el carácter atrasado y elemental del parque industrial peruano y de nuestro sistema productivo en general. En verdad, las demandas del aparato productivo en cuanto a personal calificado se podrían fácilmente satisfacer con un sistema de escuelas técnicas superiores más o menos eficaz. Esto, claro está, si se atendiera a un segundo y más grave tipo de desfase, a saber, el de la calidad de la infraestructura educativa.

En su inmensa mayoría, las universidades y escuelas superiores peruanas están absolutamente desactualizadas en cuanto a los instrumentos educativos de que disponen. Los laboratorios son precarios y pobres, los centros de documentación y las bibliotecas absolutamente indigentes. El Estado, por su parte, carece de una política seria de acumulación de información, de modo que no está en condiciones de prestar apoyo eficaz a la educación superior en ese sentido. Nada indica un nivel de incomprensión más serio de las realidades que condicionan la educación en los tiempos actuales que el hecho que esta situación no suscite una preocupación permanente y seria entre los responsables de administrar

universidades y escuelas superiores. Un país sin centros de información actualizados, sin bibliotecas medianamente bien dotadas es un país ciego y simple y llanamente está fuera de competencia, y es incapaz de asegurar a sus estudiantes e investigadores condiciones adecuadas para su trabajo.

Otro tipo de desfase de la universidad peruana es el relativo a las carreras que se ofrecen en los diversos establecimientos de educación. La creación de escuelas y facultades y de especialidades no responde a una reflexión cuidadosa ni sobre las necesidades a largo plazo del país, ni sobre el estado del saber contemporáneo. Un cierto cortoplacismo excesivo ha llevado en los últimos tiempos a la proliferación de carreras que aparentemente tenían demanda en la sociedad, sin tener en cuenta que esas demandas son fluctuantes y cambiantes. En muchos casos, esa lógica ha llevado a la sobreproducción de profesionales. El caso más reciente es el de las carreras vinculadas a la computación. Ya existen en el país cerca de cincuenta mil graduados de academias y escuelas, y solamente hay puestos de trabajo para unos cinco mil.

Pero el aspecto más serio de esta situación es el desconocimiento y la profunda incomprensión que hay respecto de la naturaleza del saber contemporáneo. La universidad peruana sigue estando totalmente compartimentalizada y apunta a la hiperespecialización justamente en momentos en que la mejor formación es aquella que garantiza al estudiante una gran flexibilidad y una gran capacidad de movimiento entre diversas disciplinas. Tanto para el trabajo científico, que está crecientemente marcado por una tendencia a la interdisciplinariedad, como para el trabajo práctico, quien tenga una formación rígida y especializada estará inevitablemente limitado en sus capacidades de acción. La ventaja la tendrá aquel que se haya provisto de una mirada general y de instrumentos de aprendizaje y de investigación que lo capaciten para ponerse permanentemente al día con el desarrollo de los conocimientos. El único esfuerzo que la universidad peruana ha realizado en los últimos decenios es el sistema de estudios generales que, sin embargo, ha sido eliminado de la inmensa mayoría de establecimientos. La desesperación por llegar rápidamente a las carreras y acortar el período de estudios es, por ende, totalmente contraproducente a la larga, aunque aparentemente suponga beneficios económicos inmediatos.

Todo esto, sin embargo, es poco significativo cuando se lo compara con el desfase mayor del sistema de educación superior peruano a saber, el que guarda respecto de las tendencias y la naturaleza del saber científico contemporáneo. Prima en el Perú una incomprensión absoluta de las prioridades en el orden interno de la ciencia y la tecnología actuales y, peor aun, de la trascendencia de la reflexión humanística para la buena administración de la sociedad y los espacios políticos.

Ya hemos visto cómo la tendencia predominante es hacia una mayor interrelación e interdependencia, más aún, a una fusión entre las diversas ciencias particulares. Pero hay otro rasgo no menos importante, a saber, la creciente importancia de la investigación pura, del saber fundamental como condición indispensable para el desarrollo científico y tecnológico. Es una regla comprobable que son aquellos países y universidades que más esfuerzo y recursos asignan a las investigaciones básicas, las que más pueden contribuir a la invención y a la innovación tecnológica. La idea que la tecnología puede andar sola y que las imágenes subyacentes del mundo que le permiten desarrollarse están ya definidas no se condice en absoluto con la realidad. En otras palabras, en el largo plazo, en el sentido estratégico, son las disciplinas aparentemente menos útiles las que mayor importancia práctica revisten. Pero son precisamente esas las que están más descuidadas en el sistema universitario peruano, como lo muestra una somera revisión de los cuadros de profesionales egresados y en actividad en los últimos decenios.

Es, finalmente, solo el dominio de los conocimientos básicos y generales lo que puede dar flexibilidad y capacidad de movimiento a los científicos y tecnólogos en el ámbito de un saber cambiante y sorprendente.

De otro lado, el cada vez más visible desprecio a las humanidades como disciplinas de lujo e inútiles es otro craso error sobre el que se basa la actual estructura de la educación superior peruana. En realidad, quienes profesan ese tipo de desprecio por las humanidades en general, es decir, por la reflexión sistemática sobre la condición del hombre en la actualidad, simplemente asumen como cierta la más evidentemente falsa de las suposiciones: que el orden actual de cosas es definitivo. Ya hemos visto que si algo marca a la época es justamente que estamos entrando al más radical proceso de cambios jamás vivido por la humanidad. Es por ello totalmente absurdo tomarse en serio afirmaciones políticamente sesgadas y aventureras como las de Fukuyama en el sentido que la historia ha terminado. Una historia inédita, imprevisible, totalmente distinta a la vivida por la humanidad hasta ahora está a punto de empezar. No tenemos cómo

saber de antemano si será mejor o peor que la que hemos vivido hasta ahora. Solamente sabemos dos cosas, viendo las cosas desde el punto en que nos encontramos en el Perú, con cierta certeza:

1. Que si la fuerza de las cosas se impone, el futuro no nos depara nada agradable a quienes hoy somos ciudadanos de países débiles y atrasados;

2. Que nadie que no tenga un nivel óptimo de conocimiento del entorno podrá siquiera aspira a navegar en esa nueva historia ni menos a navegar con éxito. Esto último no es una verdad despreciable, sino la consecuencia mayor de la tendencia inexorable a la artificialización del medio como condición indispensable para la sobrevivencia de la especie.

Una última manifestación de los desfases de la universidad peruana no depende enteramente de ella, sino de la lógica con la que se manejan los intereses de Estado en el país. Como en todo país, pero tal vez de manera más persistente, en el Perú no se han sacado las consecuencias políticas del hecho repetido, pero al parecer no comprendido, que el saber es el principal y más valioso capital de las sociedades del presente. La principal conclusión práctica que debería derivarse de este hecho es que el Perú tiene que comprometerse en un esfuerzo colectivo sostenido y de largo aliento por dotarse primero y preservar luego una clase científica tecnológica de primerísima calidad. Es claro que no es este el caso, y lo prueban así hechos tan elementales como los salarios ridículos de la inmensa mayoría de profesores universitarios y la ya mencionada pobreza de la infraestructura educativa.

Esbozo de una universidad posible

La pregunta que se plantea naturalmente luego de una reflexión, aunque escueta, como la precedente es: ¿Cómo puede ser la universidad del futuro para que sea una entidad útil?

La primera sugerencia es que tal vez conviene dejar de pensar en términos de una universidad clásica, que es un tipo de institución rebasado por la realidad y ampliar la pregunta a una reflexión sobre el carácter de la educación superior en general. Pues es obvio que las instituciones en que se imparta ese tipo de educación no serán en nada similares a las actuales, ni en su estructura institucional ni en los estilos de enseñanza.

Por otro lado, el nuevo papel estratégico de la educación superior pone a las sociedades ante un gran dilema; el tener que optar entre una educación superior popularizada o una educación selectiva. La idea de «universidad popular», que tan valioso papel ha jugado en nuestra historia para ayudar a romper las barreras artificiales y arbitrarias que se imponían tradicionalmente para el acceso libre a la educación, resulta sin embargo ahora enteramente inadecuada.

Pues, si bien es cierto que hay que mantener incólume el principio del derecho universal al acceso a la educación en todos sus niveles, lo cierto es que no es realista que un país pobre no sea absolutamente exigente y cuidadoso con el buen uso de los recursos que asigne a un área tan importante estratégicamente como la educación superior. Esta, por ende, si ha de ser de calidad, deberá ser sumamente selectiva. No pueden acceder a ella sino aquellos que puedan conformar la elite técnico científica del país. El carácter democrático de la educación superior deberá estar garantizado por las modalidades de selección, que no deben permitir forma alguna de discriminación por razón de clase, origen étnico, condición económica, sexo, etc.

El acceso a entidades educativas de carácter intermedio si puede ser más libre y general y, por ende, menos selectivo. Este nivel, a fin de abaratar los costos del Estado, puede quedar abierto totalmente a la iniciativa privada adecuadamente regulada. Lo que es absurdo es someter a los vaivenes del mercado la existencia de disciplinas aparentemente no rentables. El país tiene que comprender que la educación superior es su mejor inversión colectiva, y si bien tiene el pleno derecho de demandar los resultados más óptimos, cometería un acto suicida si es que escatimara esfuerzos y recursos para dotarse de una capa intelectual capaz de competir en igualdad de condiciones con las elites que manejan el resto del mundo.

La universidad ideal, de otro lado, debe estar estrechamente ligada a las demandas del Estado y la sociedad en general. La idea de «universidad comprometida» no es tampoco adecuada para describir esta situación. No se trata de que la universidad no se pronuncie sobre asuntos de trascendencia coyuntural cuando sea necesario, se trata más bien de que la universidad entienda que es política en grado sumo, pero que el horizonte de su quehacer político es estratégico. La universidad debe pensar los asuntos más permanentes del Estado en profundidad, y evitar perderse en los vericuetos de la cotidianeidad.

La ligazón con el Estado implica que la universidad mantenga nexos permanentes y estrechos con todas las instituciones centrales del país y que esté en condiciones de proporcionarles información y asesoría permanente. No tiene ningún sentido que se pretenda responder a los requerimientos de cada rama de actividad con escuelas sectoriales de alto nivel. Esto corresponde a modos de pensar corporativos, incompatibles con las condiciones actuales. Es en la universidad que deben formarse los líderes de todas las ramas del quehacer nacional incluyendo, por ejemplo, los mandos militares.

Pero sin duda alguna, el riesgo más importante de la universidad deseable del futuro es que sea un centro de investigación y de creación eficiente. Una universidad que no produce conocimiento nuevo, simplemente no merece ese calificativo. En el caso peruano, hay una necesidad perentoria que la universidad produzca conocimiento serio sobre nuestra propia condición y sobre nuestras posibilidades de acción colectiva.

Ese reclamo, que no es nuevo, que formularon en su tiempo Bolívar y Martí, tiene hoy más pertinencia que nunca antes y apunta a la deficiencia más seria de nuestro actual sistema universitario.

Obviamente, con los apuntes aquí ensayados apenas si se pretende llamar la atención sobre algunos temas de los múltiples y muy complejos que deberían entrar en un debate serio y exhaustivo sobre el futuro de la universidad. En la medida en que eso se haya logrado, el artículo tiene sentido.

Discurso de Orden en la Inauguración del Año Académico 2004 de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Señor Ministro de Educación,

Señor Vice-Ministro de Educación,

Señor Rector,

Señores Rectores invitados,

Señoras y Señores Vice-Rectores y Decanos,

Estimados Colegas,

Queridos alumnas y alumnos:

Es para mí un gran honor y una gran responsabilidad haber sido invitado a dirigirme a ustedes con ocasión de inaugurarse el Año Académico 2004. Esta solemne ceremonia es, sin duda, el lugar más propicio para intentar una reflexión conjunta, descarnada y seria sobre el papel que le toca desempeñar a la Universidad en nuestro país en circunstancias tan graves para la vida nacional y tan demandantes en lo que toca a los cambios que vive el mundo y que configuran un entorno no solamente incierto, sino muchas veces despiadado para comunidades débiles como la nuestra.

Quisiera por ello proponer algunos temas de debate que, espero, alimenten el diálogo permanente que afortunadamente se ha venido sosteniendo en la comunidad universitaria desde hace algunos años. Diálogo que no por tardío en llegar, es menos urgente y delicado.

¿Por dónde empezar? Esta pregunta no es ociosa, pues un error inicial de enfoque contamina todo el ejercicio de reflexión que pueda realizarse. En efecto, si para hablar sobre la universidad nos limitáramos a preguntarnos estrictamente sobre ella misma y sobre sus problemas internos, habríamos cometido un error de ese tipo e introduciríamos un sesgo que rápidamente nos llevaría a extraviarnos por caminos oscuros y por sendas menores.

La pregunta por la universidad debe formularse en el marco de la pregunta por el destino del país, a cuyas demandas debe responder. La pregunta correcta por tanto es: ¿Necesita el Perú de hoy una Universidad y si así fuera, para qué?

Mi impresión es que el país desconcertado, débil, aplastado, trabado en el cual vivimos hoy no necesita de una Universidad. La mediocridad de la vida peruana bien puede seguir su senda sin necesidad de contar ni con espacios de creatividad espiritual, ni con centros de formación profesional de calidad. No es este Perú presente, pues, el que requiere una Universidad seria y pujante, sino otro Perú, uno que debe ser construido y que difiere radicalmente del actual, producto de más de ciento ochenta años de frustraciones, de perfidia, de solidaridad enclenque, de exclusiones, prejuicios y derrotas. No es el Perú del 60% de pobres y miserables, del 60% de niños desnutridos y abandonados, de marcadas diferencias e inequidades el que requiere una Universidad. Ni es tampoco el Perú que ya ha expulsado al 10% de su población y que la sigue expulsando cada día hacia una ciudadanía de quinta categoría. A este Perú le basta y le sobra un remedo de Universidad, que, además, ya posee en abundancia.

La Universidad seria sobre la que los invito a reflexionar corresponde, pues, a otro Perú, a uno que hay que inventar y empezar a crear, ciertamente desde el presente, desde el desamor y las carencias que nos agobian, pero a partir de una radical ruptura y un proceso imaginativo, valiente, enérgico, de reinvención y de cambio.

La primera tarea de la Universidad deberá ser, por ende, preparar a las personas que puedan imaginar libremente ese otro Perú y que puedan poner en marcha el gigantesco movimiento de gentes, de sueños, de expectativas e ilusiones y de recursos de los que habrá menester para transmutar el orden presente en uno más honorable, amable y digno. Sin duda, lo que se demanda es una élite inusualmente capaz y lúcida, creativa, extraordinariamente calificada en todos los campos del saber y del quehacer, y, sobre todo, libre de los prejuicios, de las taras, de la endeblez moral que, en alguna medida, nos afecta a todos los peruanos.

La Universidad que necesitamos es un instrumento de cambio, es la productora de los instrumentos principales del cambio. Ni es una fábrica de producción de capital humano para el mercado, ni una escuela de administradores de la crisis, ni una academia de sobrevivientes, astutos e instruidos, pero condenados a la tercería.

¿Por qué, podría preguntarse alguien, proponer un nivel tan alto de exigencia a nuestra élite universitaria? Precisamente, porque lo que está llamada a hacer es de gran envergadura: debe sentar las bases para un proceso de recreación de un país pujante, de una república de mujeres y hombres verdaderamente libres, y deberá hacerlo desde las condiciones más adversas, desde la debilidad más marcada que puede tenerse en el mundo contemporáneo.

Hay aquí varias cuestiones a considerar a fin de definir el perfil de la élite que deberá formarse en la Universidad peruana. En primer término, su nivel de compromiso. No está de moda demandar de las gentes compromiso alguno. Definitivamente, no tiene sentido hacerlo si se piensa el compromiso en términos tradicionales, es decir, a partir de valores tales como el nacionalismo, el patriotismo o el exclusivismo. Sí tiene, y plenamente, sentido formular esa demanda desde la conciencia del reto y de las opciones que se nos plantean a los habitantes de la parte deleznable y débil del mundo a partir del orden civilizatorio actualmente imperante. Un orden que no solamente es excluyente, sino que es inviable en el mediano plazo.

El lema del Foro Social Mundial, “otro mundo es posible”, no es simplemente expresión de un deseo, es un imperativo moral, político y de sobrevivencia. La cuestión es ¿queremos los peruanos contribuir a inventar ese otro mundo posible, inclusivo, extensible en el tiempo, decente, o no? Si lo queremos, y si lo queremos colectivamente, que obviamente es la primera cuestión a resolver, pues nada en nuestra trayectoria histórica y republicana indica que así sea, entonces estamos condenados a emprender la tarea de creación arriba descrita.

Decía que la primera cuestión a resolver es justamente la de sí queremos todos los peruanos emprender una aventura histórica juntos. Responder positivamente al reto implicaría aprender a conocernos y respetarnos y buscar normas de convivencia acordes con eso, y demandaría de quienes quieran formar parte de la élite comprometerse con esa aventura en serio, es decir, compartir la convicción, difícil de aceptar en una espacio tan dependiente e imititativo como hasta ahora ha sido el nuestro, que aquí y ahora, que en este lugar que habitamos es posible inventar un nuevo mundo, es posible hacer historia y de la grande, desligándonos de las amarras culturales que nos han hecho durante siglos esclavos mendicantes de la creatividad y la iniciativa de otros.

Pues bien, esa élite no puede ser mediocre. Nuestras universidades no pueden ser mediocres.

He allí la primera tarea a resolver para convertir la universidad actual, que sirve a la perpetuación de la mediocridad, en una institución creativa, enérgica, generadora de gentes que puedan responder al viejo llamado de Schiller de "ir por el mundo como va un héroe a la victoria". La revolución de la calidad, la inyección de excelencia, el shock de exigencia que esto demanda es pues evidente. Estamos ante un imperativo político ineludible. No se trata de ser mejores para lograr mejores empleos. Se trata de ser mejores para inventar un nuevo mundo, y esa es una tarea primariamente política.

Es evidente que la calidad y excelencia que se busca deben ser compatibles con las demandas y esperanzas de democracia y no discriminación inherentes a un proyecto como el que aquí se esboza. Por ende, necesitamos imaginar una fórmula que acomode ambas cosas; el más alto nivel de exigencia y la democracia. Propongo para ello el concepto de "selectividad democrática", que tiene varias aplicaciones inmediatas.

Primero, resultará evidente que la admisión a la Universidad deberá estar reservada a las personas de mayor capacidad, que no son siempre las de mayores recursos. Allí es que deberán ponerse en marcha programas de soporte y asistencia impecablemente diseñados y administrados. En verdad, los temas de la gratuidad y del compromiso del Estado con la educación superior pueden ser leídos en esta clave. ¿Cuál es la obligación de un Estado pobre, pobrísimo y de una sociedad miserable con la Universidad? Lo que en ella invierta, como se tiene visto, es vital, pero siempre que sea bien invertido y que esa inversión de resultados tangibles y verificables. Esto significa que la gratuidad de la enseñanza, por lo menos en el pre-grado, habría que concebirse como una beca que, como cualquier beca, podrá ser mantenida únicamente por aquellos cuyo rendimiento así lo amerite.

Esta selectividad democrática deberá extenderse de igual manera al post-grado. Sin embargo, allí no es posible imaginar una gratuidad universal, pues la falta de recursos haría peligrar la calidad de los programas. Obviamente, la gratuidad, en la forma de becas, podrá ser mantenida igualmente sólo para los que carezcan comprobadamente de recursos.

De igual manera deberá tratarse la estabilidad de los profesores y su permanencia en las tareas de docencia e investigación. Aquellos cuyo rendimiento, juzgado por sus pares, sea deficiente no deberían poder permanecer en la carrera docente. Como contrapartida, aquellos que rindan deberán recibir todo el apoyo y los soportes que sean necesarios.

La selectividad atañe por cierto también a las instituciones. No puede ser considerada universidad ni ser subsidiada por el estado una institución mediocre. Los procesos de acreditación rigurosa pero equilibradamente manejados deberían servir como cernidor. El Perú no puede esforzarse en mantener más universidades que aquellas que pueda financiar adecuadamente y a las cuales puedan aplicarse criterios de exigencia muy altos.

Esta exigencia se deberá aplicar por igual a las dos funciones que corresponden a una universidad que lo sea de veras: la de ser un espacio para el intercambio libre de ideas, para la producción de conocimiento y la creación de obras de arte y del intelecto, y la de ser una fábrica de buenos profesionales, capaces de administrar el Estado y las principales instituciones de la sociedad y de la producción.

Hay empero diferencias en la manera como la universidad cumple con cada uno de estos papeles. Respecto de lo primero no hay otros jueces que los pares, que las mentes más cultivadas y sofisticadas de la sociedad. Ese espacio está totalmente protegido, absolutamente blindado por la autonomía.

No es ese el caso del otro espacio, el que corresponde a la función profesionalizante de la educación superior, ya sea que se desarrolle en las universidades o en las escuelas técnicas superiores. Respecto de esa tarea el vínculo de la sociedad y el Estado con la Universidad es inmediato y estrecho. La sociedad y el Estado, que son los demandantes, deberán participar activamente en la fijación de la demanda y en la identificación de las necesidades de profesionales, y son ellos los que deberán perfilar los requerimientos.

La Universidad actual ha equivocado radicalmente el rumbo al pretender autonomía en este asunto. El resultado de esta autonomización radical, por ejemplo para el diseño de perfiles y la fijación de la calidad y cantidad de la oferta profesional, ha convertido a la Universidad en parte importante de un problema complicado y que ella debería ayudar a resolver, no a

empeorar: la determinación del número, tipo y calidad de los profesionales que el país requiere.

El argumento, frecuentemente usado, sobre la obligación de respetar la vocación de las personas, no toca en nada este asunto. En ningún caso puede ser un objetivo válido del uso de los recursos públicos la formación de desempleados o la preparación, en exceso, de personas en una carrera o especialidad saturada, en lo que hace a las necesidades del Estado y de la sociedad. La existencia de miles de egresados y titulados de las universidades que no tienen ninguna posibilidad de emplearse en puestos vinculados a sus especialidades es una verdadera burla al país y hay en ello un grado de responsabilidad de las universidades que las descalifica moralmente para demandar una mayor atención de parte del Estado y de la población.

La fijación del número de vacantes, del tipo de carreras y de los perfiles profesionales necesarios no puede ser una tarea que la Universidad desempeñe ante sí y de espaldas a la sociedad, pensado solamente en cómo genera ingresos o cómo mantiene ocupados a sus profesores. Con relación a esto no puede reclamarse autonomía absoluta y hay necesidad de disponer de mecanismos de coordinación permanentes, de regulación y de control de calidad. La certificación profesional es una vía para alcanzar ese objetivo, pero hay muchas otras que deben ser seguidas. Lo cierto es que una institución cuyos egresados no puedan ser certificados no tiene el más mínimo derecho a existir, ya sea privada o estatal.

Una noción nefasta, que se debe descartar de inmediato para hacer posible la reorganización del sistema de educación superior en clave de calidad, es aquella que pretende que asiste un derecho a cada comunidad del país a dotarse de una universidad o de una institución de educación superior. Ese derecho no existe. Lo que existe es el derecho de todos los peruanos capaces a acceder al sistema de educación superior. No es un derecho territoriarizable ni localizable.

El Perú no necesita de 85 universidades para cumplir cabalmente con este derecho de la población. Menos de las famosas “filiales”, ese engendro de la irresponsabilidad absoluta que debe terminar cuanto antes. Tales filiales deberán ser cerradas y proscritas de inmediato y, lamentablemente, todos aquellos que hayan egresado, si la palabra puede usarse con propiedad en este contexto, de ellas sometidos a rigurosísimos procedimientos de certificación y recertificación de sus capacidades profesionales. Víctimas de una colosal estafa, no pueden ellos mismos convertirse en estafadores de la población que demande sus servicios.

En realidad, ni siquiera puede argumentarse que cada región del país tenga derecho a una universidad. La fragmentación irracional del país en 25 regiones no genera derechos de ninguna especie con relación al sistema de educación superior. La racionalización de este sistema pasa, más bien, por procesos de unificación, fusión, mixtura que son precondición, dados los escasos recursos, para la conformación de un sistema de educación superior que valga la pena.

En efecto, desde el punto de vista del sistema de educación superior, el país tiene que ser dividido en macro-regiones, cada una de las cuales podría estar dotada de una universidad desconcentrada territorialmente de modo, por ejemplo, que ciertas facultades operen en una ciudad y otras en alguna otra donde existen mejores condiciones para ello. En la macro-región norte, por ejemplo, facultades como las de derecho o medicina podrían funcionar en Trujillo, mientras que las de agricultura u otras en distintas ciudades de esa misma región.

Este proceso no podrá llevarse a cabo, empero, si se persevera en el error actual de mantener separadas las universidades del resto de instituciones de formación superior. La nueva ley que el Perú necesita para su educación superior es precisamente una que conciba la formación técnicoprofesional y la universitaria como parte de un mismo proceso, con una relación natural de continuidad. No cabe duda que el número de universidades debe ser muchísimo menor que el de los institutos de formación técnica, los mismos, por lo demás, que podrían estar territorialmente más dispersos.

El otro error en el cual no es posible persistir es la diferenciación de criterios y niveles de exigencia para la creación de universidades e institutos técnico-profesionales privados y públicos. Los requisitos exigibles y las condiciones deberán ser estrictamente similares. Probablemente el punto de diferenciación sea, con el tiempo, el tipo de especialidades que se desarrollen en las universidades públicas, donde podrían terminar concentrándose las disciplinas más importantes, pero menos rentables y menos sujetas a las demandas del mercado de trabajo, es decir, las ciencias básicas y las carreras técnicas más costosas.

Hoy por hoy, el obstáculo más fuerte a una transformación de este tipo, aparte claro está de los intereses creados, es la persistencia, muy extendida,

de un estúpido prejuicio contra la formación técnica y profesional, que cuando no va acompañada del título "universitario" se la piensa inferior. Tal mito es tremendamente dañino y desterrarlo definitivamente de la conciencia colectiva es tal vez una de las tareas urgentes más delicadas. Entretanto, es obvio que una moratoria rígida a la creación de nuevas universidades, públicas y privadas, se impone como condición para la viabilidad de una reorganización seria del sistema de educación superior.

Un tema vinculado a esto, pero que requiere un análisis diferenciado pues tiene su propia lógica, es el de la investigación y la producción del conocimiento.

Si la Universidad ha de ser un ámbito de creación, entonces hay áreas del saber en las que deberá propiciarse la investigación de manera absolutamente libre y en las que deberá premiarse y estimularse la espontaneidad. La concepción y el diseño de un orden civilizatorio alternativo no pueden estar regulados ni predeterminadas por burócratas o por entidades de ninguna especie que establezcan límites y reglas a priori. A estas alturas, de otro lado, no cabe duda alguna respecto del hecho que la generación de un saber científico trascendente depende del grado de libertad de experimentación y de exploración ilimitada que se le permita al creador.

Pero hay otros tipos de investigación que están relacionados con demandas y necesidades de la comunidad misma, ya sea en el ámbito de los problemas sociales o productivos. Tal investigación deberá coordinarse y podrá hacerse a demanda o espontáneamente, pero en todos los casos la prueba de fuego final será la calidad y utilidad del producto ofrecido como resultado de los trabajos de investigación y del uso racional de la inversión. La Universidad deberá ser en ese sentido el referente confiable al que puedan dirigirse la sociedad y el Estado para encontrar asesoría y respuestas eficaces y oportunas a sus interrogantes más urgentes y sentidas.

Este lamentablemente no es el caso hoy. Nuestra Universidad no piensa el Perú, no piensa su futuro ni analiza sus posibilidades y potencialidades, sino mínimamente. Como muestra bástenos un par de botones. No existe en el sistema universitario peruano un solo centro de estudios estratégicos. El Perú enfrenta la globalización a ciegas. Ni su Estado ni su clase intelectual, mayormente agrupada en las universidades, le da al tema la atención seria e informada que demanda. Tampoco hay entre nosotros programas académicos de estudios internacionales. Hablamos de integración y debatimos, si las discusiones pasajeras y verdaderamente superficiales que hay al respecto merecen el nombre de debate, sobre cómo insertarnos en el mundo comercial, económica y políticamente, pero no dedicamos a eso esfuerzo académico sistemático alguno.

¿Dónde están los centros universitarios de investigación que evalúen integral y sistemáticamente los proyectos de inversión que pretenden explotar nuestros recursos colectivos? ¿Dónde están los pronunciamientos de las universidades con especialidades en ciencias del mar que alerten sobre la depredación de las riquezas marinas y sobre el absurdo ofensivo en un país de desnutridos que es quemar proteínas para alimentar pollos en la China? Esos espacios que le corresponden por derecho propio y por vocación a la Universidad han sido llenados, mal llenados, por ONGs y por instituciones privadas y públicas que hacen una meritoria, pero limitada labor compensatoria. Una Universidad que no esté abocada a eso es muy poco útil al país.

Tales asuntos han de ser muy tenidos en cuenta y ponderados a la hora de demandar más recursos, es decir, más esfuerzo a un país pobre para mejorar la condición de sus universidades. El Perú no puede financiar a ninguna institución que no le sea grande y evidentemente útil. La Universidad, tal y como está hoy, no lo es. Por ende, ningún estamento de la sociedad puede y debe estar más vitalmente interesado en promover una reorganización seria y legitimadora del sistema universitario que los propios miembros de la comunidad académica.

Esto pasa hoy por varias iniciativas complementarias. Una primera es promover el debate de una nueva ley de educación superior. Ninguno de los proyectos ahora sobre la mesa proviene de la comunidad universitaria; ninguno. Esto es, una vez más la comunidad académica del Perú está esperando pasivamente a que se le imponga una legislación en cuya preparación no habrá tenido participación relevante.

Una segunda es, sin duda, avanzar en la creación del sistema nacional de acreditación, certificación y medición de la calidad académica. Si bien algunas universidades, y San Marcos entre ellas, han dado pasos importantes, persiste la actitud torpe, corporativista, cortoplacista, sesgada de la mayoría de los integrantes de la Asamblea Nacional de Rectores que quiere mediatizar la iniciativa y convertir, como de costumbre, el sistema en un gran y sonoro saludo a la bandera.

Una tercera es proceder al ordenamiento de la oferta académica. La competencia por crear programas de post-grado lleva a una desvalorización de la universidad. Pero tan grave como eso es la renuencia a limitar las vacantes de acuerdo a criterios de demanda nacional efectiva. Esto puede llevar en algunos casos al cierre de programas o a moratorias, totales o parciales, pero reales y prolongadas en el ingreso a ciertas especialidades, entre las cuales destacan contabilidad, educación, enfermería, derecho y otras.

No menos importante es la reorganización administrativa y académica de la Universidad. La vieja estructura de facultades ya se agotó y debe ser sustituida por un orden más flexible, ágil, compatible con el trabajo interdisciplinario y con una formación amplia y sólida en las ciencias básicas, tanto humanas como naturales. Tal vez debamos conversar cuidadosamente sobre la conveniencia de reintroducir algo así como un ciclo de estudios generales, pero no de carácter remedial, sino formativo, que evite estar basado en la llamada doctrina de las dos culturas y que apunte a una formación integral de los alumnos recién ingresados.

Yo estoy convencido que toca una vez más a San Marcos asumir un real liderazgo en esta difícil tarea. Su peso histórico, su prestigio secular, el hecho que no haya permitido que criterios de ventaja inmediatista o crematísticos la afecten esencialmente, la coloca en un lugar privilegiado. Tal vez haya llegado la hora de convocarnos todos a una movilización permanente para sentar las bases de una renovación profunda de nuestra vieja casa, una renovación enérgica y contagiosa que pueda ser luego emulada por el conjunto de las universidades del país y que se haga orgullosamente, con esperanza, a paso de vencedores y con la mirada puesta en el gran destino que, si así se lo propone, puede tener el Perú.

Muchas gracias

Lima, marzo 2004